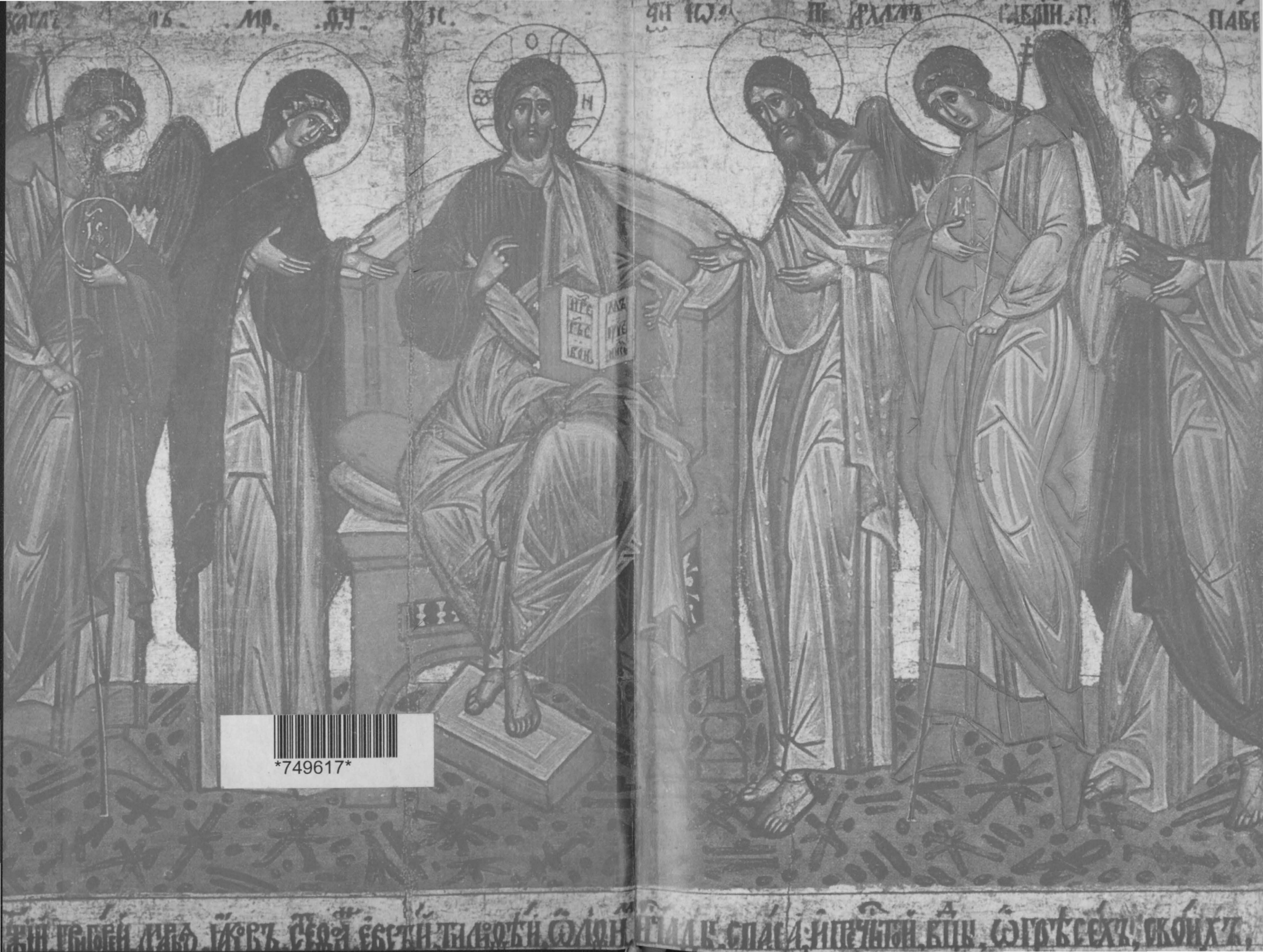
Pavel Florenski

Stâlpul şi Temelia Adevărului

Incercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori


749617

PAVEL ALEKSANDROVICI FLORENSKI (1882-1937) – teolog și filozof rus, preot ortodox, matematician, fizician, istoric al artei – este autorul unei concepții originale despre geneza culturii, dezvoltată în lucrarea sa fundamentală *Stâlpul și Temelia Adevărului* (1914), un avertisment asupra sfârșitului dezastruos al unei culturi lipsite de spiritualitate. În perioada 1908-1919, a predat istoria filozofiei la Academia Teologică din Moscova, după care, în 1921, este ales profesor al Atelierelor Superioare de Artă și Tehnică. Consecvent sieși și refuzând orice compromis cu regimul bolșevic, este arestat în 1933 și condamnat la zece ani de muncă silnică, fiind executat prin împușcare la 8 decembrie 1937. Dintre lucrările sale, amintim: *Iconostasul* (Anastasia, 1994), *Perspectiva inversă și alte scrieri* (Humanitas, 1997); *Dogmatică și Dogmatism* (Anastasia, 1998).

Coperta colecției: Silviu Lupescu

Ediție îngrijită de: pr. Ioan Florescu

Redactor: Cezar Petrilă
Tehnoredactor: Lucian Pavel

Titlul ediției originale:
Stolp i Utverjdenie Istinî. Opît pravoslavnoi feodiței v dvenadțati pis'mah sviașcennika Pavla Florenskago, Berlin, 1929.

© 1999 by Editura POLIROM Iași pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

FLORENSKI, PAVEL
Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori / Pavel Florenski; trad.: Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu; studiu introductiv: diacon Ioan I. Ică jr. – Iași: Polirom, 1999

568 p.; 21 cm (Plural. Religie)

ISBN: 973-683-373-9

I. Friptu, Iulian (trad.)
II. Popescu, Dimitrie (trad.)
III. Iordache, Emil (trad.)
IV. Ică, Ioan I. jr. (pref.)

CIP: 281.9

Printed in ROMANIA

Pavel Florenski

Stâlpul şi Temelia Adevărului

Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori

În românește de Emil Iordache,
pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu

Studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr.

749617

POLIROM
1999

Pavel Aleksandrovici Florenski şi mântuirea eclezială a raţiunii

I. Sub semnul discontinuităţii
Schiţă biobibliografică*

1882, 9/21 ianuarie: se naşte Pavel Aleksandrovici Florenski lângă Evlah, gubernia Elisavetopol din Transcaucazia.

Părinţii: Aleksandr Ivanovici Florenski (1850-1908), originar dintr-o veche familie de preoţi din tată în fiu (tradiţie întreruptă de bunicul după tată) din Ucraina, dar strămutată în secolul al XVIII-lea în Kostroma, era inginer şi lucra la calea ferată Tbilisi-Baku; Olga Pavlovna, născută Saparian (1859-1951), provenea dintr-o veche familie nobiliară armeană din Karabah.

Pavel Aleksandrovici este cel mai mare dintre cei şapte fraţi şi surori: Iulia (1884-1947), medic psihiatru; Elisaveta (1886-1959), pictoriţă şi pedagog; Aleksandr (1888-1937), mineralog, arheolog şi specialist în artă, arestat în 1937 şi împuşcat într-un lagăr din Magadan; Olga (1890-1914), pictoriţă şi poetă; Raissa (1894-1932), pictoriţă; şi Andrei (1899-1961), inginer militar.

1883-1900: îşi petrece copilăria la Batum şi Tbilisi, într-un mediu natural mirific şi o viaţă familială austeră dar exemplară, bogată în preocupări artistice, ştiinţifice şi culturale, nu însă şi religioase („Eden fără Dumnezeu"). Tatăl era adeptul unei religii a umanităţii bazate pe cultul familiei şi al culturii. Sentiment dominant al unităţii magice a existenţei plecând de la spectacolul naturii (între măreţia Munţilor Caucaz şi profunzimea metafizică a Mării Negre). Iată cum va descrie mai târziu, în *Amintiri*, climatul familial şi primele experienţe:

> *„În parte datorită precarelor mijloace materiale, în parte datorită convingerilor părinţilor, familia noastră trăia o viaţă foarte închisă şi sobră. Distracţiile şi musafirii*

---

* Redactată pe baza medalionului meu anterior, „P.A. Florenski (1882-1937), savant, filozof, teolog, preot şi martir. Schiţă biografică, profilul operei", *Revista teologică* (Sibiu), nr. 5/1991, pp. 3-13 şi nr. 6/1991, pp. 33-43 (reprezentând prima parte a unei lucrări anterioare din 1987), completat cu elemente din ampla antologie germană de texte, documente şi scrisori editată de Fritz şi Sieglinde Mierau: *Pawel Florenski. Leben und Denken*, I-II, Ostfildern, 1995-1996, din „Viaţa Părintelui Pavel Florenski" scrisă de nepotul acestuia, egumenul Andronik Trubaciov [tradusă în româneşte de E. Dulgheru în: Pavel Florenski, *Dogmatică şi dogmatism*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, pp. 15-50], precum şi din alte materiale puse la dispoziţie, în fotocopii, cu generozitate de P. Milan Žust SI (care pregăteşte la Paris o teză despre gnoseologia florenskiană), căruia îi mulţumesc şi pe această cale. Punerea la punct a detaliilor bibliografice o datorez recentului sejur la Centro Aletti – faţă de care îmi exprim gratitudinea – de pe lângă Institutul Pontifical Oriental din Roma, care mi-a permis consultarea mirificei biblioteci a acestui Institut.

erau excepţii, în schimb în casă se găseau multe cărţi şi reviste, pentru care se sacrifica din cele necesare traiului. Familia avea un nivel ridicat de cultură, cu interese variate, atât din domeniul tehnicii (tata), cât şi din cel al ştiinţei (copiii) şi al istoriei (tata, mama, uneori toată familia)".

„În casa noastră nu se vorbea niciodată despre religie – nici pentru, nici împotriva ei, nici măcar la modul informativ, ca despre un fenomen al vieţii sociale; foarte rar se strecura, întâmplător, vreun cuvânt despre cultele arhaice sau cele ale egiptenilor, dar şi aceasta foarte pe scurt. Cu cât o noţiune era mai apropiată de Biserică, cu atât avea mai puţine motive de a fi pomenită la noi în casă: era tolerată, dar şi aceasta abia-abia, doar arheologia religioasă, atât de moartă, încât te puteai bizui pe totala ei ineficienţă religioasă".

„Educat într-o totală izolare faţă de reprezentările religioase şi chiar faţă de poveşti, priveam religia ca pe ceva total străin mie, iar orele corespunzătoare de la gimnaziu nu îmi stârneau decât antipatie şi dispreţ".

„În privinţa educaţiei religioase, am crescut totalmente ca un sălbatic. Nu fusesem niciodată la biserică, nu discutam cu nimeni pe teme religioase, nici nu ştiam să mă închin".

„Pe ţărmul mării mă simţeam faţă în faţă cu Eternitatea maternă, solitară, misterioasă şi infinită, din care curge totul şi în care se întoarce totul. Ea mă chema şi eu eram cu ea".

„Ne-am văzut [cu natura] *şi ne-am înţeles întru totul: nu numai eu pe ea, dar încă şi mai pătrunzător ea pe mine. Şi ştiu că ea mă cunoaşte mai adânc şi mă vede mai limpede decât o văd eu; dar, mai cu seamă, ea mă iubeşte în chip desăvârşit".*

„Toată lumea era vie şi eu înţelegeam viaţa ei. Ar fi însă cu totul greşit a interpreta această concepţie ca o simplă antropomorfizare ce atribuie lucrurilor şi fiinţelor naturii organe, gânduri, sentimente şi dorinţe omeneşti. Ar fi greşit acest lucru şi pentru că eu, aşa cum se întâmplă cu toţi copiii, pierdeam pur şi simplu simţul graniţelor dintre mine şi natură, amestecam aceste două sfere clar distincte în conştiinţa adultului".

„Percepţia infantilă depăşeşte fragmentarea lumii din interior. *Şi aşa este afirmată unitatea fiinţială a lumii, care nu este motivată de un semn comun sau altul, ci e nemijlocit experimentată atunci când sufletul se uneşte cu fenomenele percepute. Aceasta e percepţia mistică a lumii".*

„În ce mă priveşte cel puţin, pot spune că în toată viaţa mea ulterioară nu mi s-a revelat nimic nou. [...] *Toată cunoaşterea vieţii era deja preformată într-o experienţă foarte precoce, astfel încât atunci când conştiinţa a luminat această experienţă, a găsit-o pe deplin plăsmuită, încolţită, plină de viaţă, aşteptând numai condiţii favorabile să îmbobocească".*

„Convingerile mele filozofico-religioase ulterioare nu provin din cărţile de filozofie pe care, cu excepţii, le-am citit întotdeauna puţin şi tot mai fără plăcere, ci din observaţiile copilăriei".

„Nu am cunoscut nimic nou, ci doar mi-am adus aminte, da, de fundamentele persoanei mele formate în timpul copilăriei sau, mai corect, care erau germenul iniţial al tuturor creşterilor spirituale, începând de la primele licăriri ale cunoaşterii".

„Toată viaţa mea am meditat, la drept vorbind, asupra unui singur lucru: asupra raportului fenomenului cu numenul, asupra învăluirii numenului în fenomene, asupra revelării şi întrupării lui. Aceasta era chestiunea simbolului. Într-adevăr, toată viaţa m-am ocupat numai de o singură problemă, a SIMBOLULUI".

1892: se înscrie la Gimnaziul clasic nr. 2 din Tbilisi; are colegi pe viitorul preot şi filozof religios Aleksandr Elceaninov (1881-1934), pe viitorul filozof Vladimir Ern (1882-1917), pe D.D. Burliuk (1882-1967), viitorul poet şi pictor, întemeietorul cubofuturismului rus, şi chiar pe Lev B. Rozenfeld (1883-1936), alias Kamenev, devenit unul dintre principalii colaboratori ai lui Lenin (ulterior epurat de Stalin).

Intense preocupări teoretice şi experimentale în ştiinţele naturii. Şocul ştiinţelor şi sentimentul precarităţii existenţei destramă universul magic al copilăriei. Cărţile de fizică, geologie, astronomie şi matematică au început să devină veritabile „catehisme" pozitiviste, iar evoluţioniştii Laplace, Darwin şi Haeckel – adevăraţi „Părinţi ai Bisericii" ştiinţei.

„Am învăţat să gândesc cu două minţi: la suprafaţă, cu mintea adulţilor, îmi însuşeam legile logicii; în adânc însă, cu mintea mea *de copil, înţelegeam lumea ca un partizan al idealismului magic. La periferie puteam apăra cu înflăcărare şi uneori fanatism o explicaţie ştiinţifică sau alta şi, în acelaşi timp, să nu cred – în suflet – în explicaţiile ştiinţifice, considerându-le aşa cum erau în realitate: relative. Simţeam că despre o altă înţelegere a lumii, despre propria mea înţelegere, nu trebuia să vorbesc cu glas tare şi de aceea tăceam înaintea altora; căci nu e bine să vorbeşti cu alţii despre tot. Astfel,* păream *«un om de ştiinţă», dar înăuntru eram un «mag».*"

1897, iunie-iulie: călătoreşte în Germania (Dresden, Bonn, Köln) cu mătuşile Saparova; interese în fizică şi biologie (ar fi publicat într-o revistă germană un articol despre luminozitatea licuriciului).

1899, primăvara şi vara: criză spirituală profundă determinată de limitele cunoaşterii fizice; ştiinţa îi apare dintr-o dată ca o convenţie fără legătură cu adevărul vieţii. Momentul decisiv este cel în care are visul metafizic al întunericului şi neantului existenţial din care aude o voce chemându-l pe nume, convingându-se astfel de caracterul ontologic al lumii spirituale şi de faptul că „fără Dumnezeu nu se poate trăi".

Orientare spre filozofie şi religie: citeşte intens pe Tolstoi, Schopenhauer, texte budiste şi *Ecclesiastul*. Pe 22 octombrie îi scrie lui L. Tolstoi: *„Lev Nikolaevici, v-am citit cărţile şi am ajuns la concluzia că nu mai pot trăi aşa cum trăiesc eu acum. Închei gimnaziul şi în faţa mea stă continuarea unei vieţi ca povară a altora; cred că pot scăpa de ea numai dacă urmez sfaturile dvs. Pentru a le putea pune însă în practică, am nevoie de răspunsuri la unele întrebări: trebuie folosiţi banii? nu trebuie dobândit pământ? trebuie primit de la guvern şi cum anume? în ce fel trebuie satisfăcute nevoile spirituale? de unde să luăm cărţi, reviste, dacă nu trebuie folosiţi banii, şi trebuie să ne îngrijim prin muncă fizică numai de hrană? mai poate rămâne timp pentru munca spirituală (formarea proprie)?".*

1900–1904: în iunie 1900 absolveşte liceul, luând examenul de bacalaureat cu medalie de aur.

În septembrie începe studiul matematicii pure la Facultatea de fizică şi matematică a Universităţii din Moscova. Audiază prelegerile matematicianului Nikolai Bugaev (1837-1903), întemeietorul aritmologiei, şi ale lui Nikolai Jukovski (1847-1921). E atras de tema discontinuităţii şi teoria mulţimilor şi a numerelor. În acelaşi timp, studiază la Facultatea de istorie-filozofie filozofia antică cu Serghi Trubeţkoi (1862-1905), mai ales Platon, şi psihologia cu Lev Lopatin (1895-1920), ambii prieteni ai lui Vladimir Soloviov (1853-1900).

1901: editează după notiţe proprii cursul lui N. Bugaev despre *Calcul integral*, Moscova, 238 p.

1903, toamna: începutul prieteniei cu poetul simbolist Andrei Belîi [= Boris Bugaev] (1880-1934) – fiul profesorului de matematică Nikolai Bugaev –, cu care corespondează intens în perioada 1904-1914, meditând pe tema relaţiei poezie-ştiinţă-religie.

1903: publică primul eseu, un text *Despre superstiţie şi minune*, în revista simboliştilor ruşi condusă de D. Merejkovski (*Novîi put*, nr. 8) urmat tot aici (nr. 3, 1904) de *Spiritismul ca anticreştinism*.

1904: prin A. Belîi cunoaşte pe simboliştii ruşi – aflaţi, sub inspiraţia sofiologiei neoromantice a lui Vladimir Soloviov, „în căutarea lui Dumnezeu" – V. Briusov (1873-1924), K. Balmont (1867-1942), D. Merejkovski (1866-1941), Z. Hippius (1869-1945), V. Ivanov (1866-1949) şi A. Blok (1880-1921), dar rămâne străin de atitudinea estetizantă şi refractară faţă de instituţia ecleziastică – tipică şi pentru N.A. Berdiaev (1874-1948) – a acestor reprezentanţi esteţi ai „noii conştiinţe religioase" ruse. Ulterior se va delimita tranşant de aceste poziţii, atrăgându-şi din partea acestora critici care-l vor acuza de obscurantism clerical şi reacţionarism bigot.

Scrie poemul *Mozaic eshatologic* (publicat în 1907), un imn închinat prieteniei cu A. Belîi, de care se va despărţi însă din pricina atracţiei acestuia spre antropozofia lui R. Steiner. (A. Belîi îi va face un portret în capitolul „Aiaxii" din cartea sa de memorii *Început de veac*.)

Îi dedică lui A. Elceaninov dialogul *Empireea şi empiria* (publicat abia în 1987) [trad. rom. *DD*, pp. 51-118].

În martie îl cunoaşte – prin mama lui A. Belîi – pe episcopul Antoni Florensov (1847-1918), retras la Mănăstirea Donskoi din Moscova, care-i devine duhovnic.

Întemeiază împreună cu V. Ern şi V. Svenţiţki (1879-1931) cercul de filozofie şi istorie a religiei de pe lângă Facultatea de istorie şi filozofie.

Absolveşte facultatea cu diplomă de gradul 1, pregătind lucrarea de licenţă *Despre particularităţile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuităţii* (409 p.), concepută ca primă parte a cărţii *Discontinuitatea ca element al unei viziuni asupra lumii* (partea a doua, „Despre particularităţile curbelor algebrice", n-a mai fost scrisă).

Refuză oferta de a deveni asistent la catedra de matematică. Într-o scrisoare din 3 martie către mama sa, în care-şi explică gestul prin preocupările sale religioase, îşi declară intenţia programatică *„de a crea o sinteză între eclezialitate şi cultura lumii, de a se uni în chip desăvârşit şi fără nici un compromis cu Biserica, de a-şi asimila întreaga învăţătură a Bisericii, precum şi viziunea ştiinţifică şi filozofică despre lume, inclusiv arta"*.

În două reviste simboliste îi apar eseuri privitoare la implicaţiile filozofice ale teoriei discontinuităţii: *Premisa unei viziuni asupra lumii: despre noţiunile de continuu şi discontinuu în matematică şi filozofie* (*Vesî*, nr. 9) şi *Despre simboluri ale infinitului în matematică şi filozofie (o schiţă a ideilor lui G. Cantor)* (*Novîi put*, nr. 9), acesta din urmă fiind primul studiu publicat în Rusia despre Cantor.

Între anii 1904 şi 1910 e sfâşiat de dileme existenţiale: Dumnezeu (preoţie) sau ştiinţă, monahism sau familie. Duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl va obliga mereu în astfel de situaţii să opteze pentru conjuncţii (şi), iar nu disjuncţii (sau). Într-o primă instanţă, în septembrie, îl opreşte să devină monah, sfătuindu-l să se înscrie pentru studii teologice la Academia Duhovnicească (Teologică) de pe lângă Lavra Troiţe-Serghieva (vatra spirituală a Rusiei moscovite medievale), întemeiată în secolul al XIV-lea de Sfântul Serghie de Radonej (1314-1392) şi situată actualmente lângă localitatea Serghiev Posad, la 60 km nord-est de Moscova.

1904-1908: stă sub îndrumarea duhovnicească a stareţului Isidor Gruzinski (1833-1908) de la Schitul Ghetsimani, de pe lângă Lavra Troiţe-Serghieva.

Strânsă prietenie cu Serghi Troiţki (1881-1910), coleg de cameră la Academie între 1905 şi 1907, căruia îi sunt dedicate primele scrisori ce aveau să devină ulterior *Stâlpul şi Temelia Adevărului*; în 1909, acesta s-a căsătorit cu sora lui Pavel A. Florenski, Olga, şi a plecat ca profesor la un liceu din Tbilisi.

1905: sub influenţa revoluţiei din 1905, înfiinţează împreună cu V. Ern, V. Svenţiţki, A. Belîi, A. Elceaninov şi alţii „Frăţia creştină de luptă"; inspiraţi de idei apocaliptice şi de viziunea solovioviană a realizării unei teocraţii libere, aceştia militau pentru reforme politice, sociale şi bisericeşti de profunzime, respingând autocraţia şi monarhismul clerului în favoarea unui gen de socialism revoluţionar religios. În 1907, Florenski se retrage din această Frăţie.

Volumul *Trepte, 1900-1905* (I. Fără Dumnezeu; II. Idealism; III. Apocaliptică; IV. Ortodoxie) proiectat la Tbilisi nu ajunge să vadă lumina tiparului.

Între 28 august şi 8 septembrie, călătoreşte la Sihăstria Optina, de unde ia manuscrisul *Sistemul unei viziuni creştine asupra lumii* (2250 p.) al arhimandritului Serapion Maşkin (1854-1905), cu care corespondase şi care decedase subit pe 19 februarie, înainte ca întâlnirea proiectată să aibă loc. P.A. Florenski îi va face în 1906 un portret postum [trad. rom. *DD*, pp. 227-251], încercând fără succes să-i editeze opusul, ale cărui idei centrale – antinomismul raţiunii şi depăşirea scepticismului printr-o nouă lege a identităţii după model trinitar – vor avea o importanţă decisivă în cristalizarea proiectului „teodiceei" sale (fapt mărturisit în *Stâlpul...*, nota 27, *cf.* şi notele 838, 1039).

Scrie eseul *Hamlet*, dedicat lui S. Troiţki (publicat abia în 1994).

Publică traducerea comentată a *Monadologiei fizice* a lui Kant.

1906: într-o scrisoare către A. Belîi din 31 ianuarie, îşi descrie idealul vieţii în felul următor:

> *„Ştiinţa, filozofia şi toate de felul acesta nu le mai privesc drept «totul». Sensul şi ţelul activităţii mele le văd acum în preocuparea faţă de persoană, dar nu în «iubirea activă» şi nu în «slujirea aproapelui» (nici pe acestea nu le mai văd drept «totul»), ci în contactul simplu de la suflet la suflet. Dacă poate fi atins ceva pozitiv, atunci aceasta se poate face numai în şi printr-o relaţie în care fie şi numai doi oameni se înţeleg până la capăt şi până la sfârşit, astfel încât fiecare reprezintă pentru celălalt un infinit. Am înţeles că această unitate este fundamentul pentru tot, postulatul oricărei vieţi. Dar este oare cu putinţă? Asta e o intenţie decisivă pentru mine. Dacă în unele momente ea este foarte reală, alteori ea dispare din nou fără urmă şi apar graniţe între persoane. Şi atunci ţi se pare că şi cum toate eforturile de a depăşi aceste graniţe sunt doar osteneală chinuitoare... «Operele» în sine, nesfinţite prin relaţii personale, mi se par inutile; toate «operele» au pentru mine o valoare doar simbolică, în măsura în care exprimă o relaţie personală şi-i servesc; e vorba nu de contacte periferice, ci de o comunitate interioară".*

Pe 23 martie, ţine (şi publică) la Academie – imitând gestul similar al lui Vl. Soloviov din 1881 – predica din Duminica Crucii din Postul Mare, *Strigătul sângelui*, în care protestează împotriva executării pe 6 martie a locotenentului revoluţionar Piotr Schmidt, autorul unui atentat la adresa ţarului, în urma căreia e arestat şi condamnat la trei luni de închisoare; e închis în penitenciarul Butîrki, fiind însă eliberat de Paşti, la intervenţia scriitorului Grigori Racinski (1859-1939).

În toamnă se alătură importantei Societăţi de filozofie religioasă „Vl. Soloviov", întemeiată la Moscova de Serghi Bulgakov, cu care va lega o strânsă prietenie.

Îi dedică lui Serghi Troiţki referatul *Dogmatică şi dogmatism* (publicat de un prieten în revista *Hristianska Mîsl* din Sofia) [trad. rom. *DD*, pp. 119-164], discutat pe 20 ianuarie în cadrul cercului de filozofie al Academiei Teologice, în care schiţează sensul şi liniile programului gândirii sale teologic-religioase; aceasta urma să aibă forma unui diptic alcătuit dintr-o „teodicee" şi o „antropodicee". (Tot în acest cerc prezintă referatul „Scopul şi sensul progresului – despre anarhie şi teocraţie".)

Redactează amplul studiu *Noţiunea de Biserică în Sfânta Scriptură* (publicat abia în 1974).

Îi apare traducerea cărţii lui Rudolph Sohm, *Structura Bisericii în primele secole ale creştinismului*, Moscova, 258 p. (Rudolph Sohm, *Kirchenrecht. 1. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892), iar în *Bogoslovski Vestnik* (nr. 2) publică articolul *Despre tipurile de creştere*.

Începutul corespondenţei cu matematicianul Nikolai Lujin (1883-1950).

1907: publică la Serghiev Posad, în 50 de exemplare, placheta de versuri de inspiraţie simbolistă *În veşnicul azur* (28 p.). În arhiva familiei se mai găseşte un ciclu de poeme „bachantice" din 1909-1910.

Pe lângă Societatea de filozofie religioasă „Vl. Soloviov" se creează o efemeră „Universitate teologică liberă", unde Florenski ţine un curs de „introducere filozofică în dogmatica creştină".

1908: anul despărţirilor dureroase, marcat de moartea tatălui său (22 ianuarie) şi, ulterior, a stareţului Isidor (3 februarie). Scrie viaţa acestuia din urmă, pe care o publică iniţial în foileton şi ulterior separat, sub titlul *Sarea pământului* (1908/1909) [trad. rom. *DD*, pp. 255-341].

Frecventează o vreme cercul simbolist „Turnul" al lui V. Ivanov, unde cunoaşte pe Maksimilian Voloşin (1877-1932) şi Aleksandr Skriabin (1872-1915).

Absolveşte Academia Teologică cu teza de licenţă (de candidat) *Despre Adevărul religios* (10 scrisori, prolog şi epilog), publicată parţial (7 scrisori) în culegerea *Voprosî relighii*, nr. 2, pp. 226-384, sub titlul *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Scrisori către un prieten*.

În august se mută la Serghiev Posad, localitate din imediata vecinătate a Lavrei Troiţe-Serghieva.

Pe 17 septembrie susţine două prelegeri de probă: „Despre rădăcinile general-umane ale idealismului" şi „Antinomiile cosmologice ale lui Kant" (ambele publicate în *Bogoslovski Vestnik*, 1909), în urma cărora, pe 28 septembrie 1908, îşi începe activitatea la catedra de istorie a filozofiei a Academiei Teologice de la Serghiev Posad. Aici va ţine prelegeri de filozofie antică, mai ales despre Platon,

despre filozofia lui Kant, precum şi despre filozofia cultului şi a culturii. În eseul *Lecţie şi lectio* (publicat în *Bogoslovski Vestnik*, 1910), îşi expune viziunea dialectic-dialogică, interactivă şi participativă asupra pedagogiei universitare, mai ales a predării filozofiei.

Din 1908 până în 1916, publică în fiecare an în revista Academiei, *Bogoslovski Vestnik*, temele cursurilor (şi dări de seamă asupra tezelor de licenţă ale candidaţilor săi):

În 1908-1909: 1. introducere în istoria filozofiei în legătură cu o fenomenologie a conştiinţei; 2. primii paşi ai filozofiei antice (presocratici) şi cercetarea fundalului religios al gândirii antice; 3. enciclopedie a matematicii (pentru toate cursurile); 4. seminar – N. Losski, „Bazele intuiţionismului".

În 1909-1910: la prelegerile anterioare se adaugă un al treilea curs despre originile idealismului (sofiştii şi Socrate).

În 1910-1911: 1. semnificaţia lui Kant pentru filozofie şi viziunea asupra lumii; 2. natura viziunii ştiinţifice asupra lumii; 3. *Critica raţiunii pure*; 4. filozofia matematicii; seminar – *Prolegomenele* lui Kant şi dialogurile *Lisis* şi *Symposion* ale lui Platon.

În 1911-1912: 1. gândire răsăriteană şi occidentală (ortodoxie şi catolicism, filozofie rusă şi europeană); 2. istoria filozofiei antice; peregrinarea ideilor filozofice, relaţiile filozofie-religie, filozofie antică-creştinism; 3. pregătirea idealismului antic (sofistica, iluminismul antic); 4. apariţia idealismului modern (Kant); seminar – dialoguri platonice şi analiza matematică a sofisticii.

În 1913-1915: teme similare, aceeaşi structură: începuturile filozofiei antice, Platon şi Kant.

În 1915-1916: tipuri de gândire ca expresie a orientării fundamentale a spiritului uman spre un obiect sau altul de valorizare necondiţionată (comentariu filozofic la „Unde e comoara voastră acolo e şi inima voastră"): orientarea în filozofie după sistemul categoriilor, deducţia lor; gândirea occidentală (imanentism, mecanicism, impersonalism, individualism, ostilitatea faţă de Dumnezeu, caracterul mecanic al culturii); sisteme de categorii (Aristotel, Kant, idealismul german, Hartmann, neokantianismul); gândirea ebraică (dialectica şi structura ei muzicală, sistemul de categorii: sefirot; doctrina despre litere şi sunete); aventura creştină (Sfânta Euharistie, principiul hristic, Biserica).

1909-1910: trece printr-o dificilă criză sufletească: pentru a se putea preoţi, trebuia fie să devină monah, fie să se însoare; duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl sfătuieşte să se însoare şi să rămână dedicat ştiinţei.

1910, vara: se căsătoreşte cu învăţătoarea Anna Mihailovna Ghiaţintova (1889-1973), sora unui coleg, fiică de ţăran din regiunea Riazani, care-i va oferi un climat ideal pentru dubla sa vocaţie de savant şi preot, îi va dărui cinci copii şi privilegiul unei vieţi conjugale exemplare.

Toamna: Serghi Troiţki, prietenul său cel mai apropiat, e omorât din întâmplare de un elev la liceul din Tbilisi unde era profesor.

1911: pe 23 aprilie e hirotonit diacon, iar pe 24 aprilie preot de rectorul Academiei Teologice, episcopul Feodor Pozdeievski, pe seama bisericii din satul Blagoveşcenskoe, la 2,5 km de Serghiev Posad; duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, îl opreşte însă de la o activitate pastorală regulată, pentru a se putea consacra studiului.

În perioada 1912-1929 slujeşte ca preot la Capela „Sf. Maria Magdalena" a orfelinatului surorilor de Cruce Roşie din Serghiev Posad.

Iată cum descrie mai târziu (în 1943) prietenul său, S. Bulgakov, semnificaţia acestui gest:

„Preoţia părintelui Pavel, ca şi întreaga lui viaţă (dincolo de ceea ce i s-a tras de la furia satanică anticreştină), reprezenta modul său de autodeterminare care, privit din afară, părea în contradicţie cu circumstanţele în care îl plasase viaţa. Dar să îmbrace sutana, o asemenea nebunie nu i-ar fi trecut prin minte nimănui: nici tatălui său, inginerul, nici profesorilor de la gimnaziu şi de la universitate. Ea nu decurgea obligatoriu nici din intrarea în Academia Teologică, dar se vede că spre aceasta l-a dus glasul lăuntric, alegerea şi vocaţia sa.

O alegere care nu găsise alte pilde în istoria intelectualităţii ruseşti. În societatea rusă, în general, se cunoşteau cazuri izolate de îmbrăţişare a carierei preoţeşti legate de trecerea la catolicism, în lumea aristocratică şi mondenă, contaminată de «convertită», nu însă la mujicii pravoslavnici, cu popii lor îmbrăcaţi în grosolane anterie de şiac. Putem spune că părintele Pavel, prin exemplul său, a fost cel dintâi care a deschis o asemenea cale, în zilele noastre, tocmai pentru intelectualitatea rusă căreia, din punct de vedere istoric, îi aparţinea totuşi, deşi întotdeauna s-a simţit liber de «intelectualism» şi s-a aflat în luptă cu el.

Prin hirotonia sa, a lansat, de bună seamă, o provocare la adresa acestei intelectualităţi, fără să se gândească însă la aşa ceva. Au prins a merge pe acelaşi drum, urmându-i părintelui Pavel, şi alţi oameni cunoscuţi prin structura lor spirituală şi culturală aparte. Ei merg cu el şi în urma lui, fie că-şi dau sau nu seama de acest lucru. Până acum, preoţia era la noi ereditară, un apanaj al sângelui de «levit», legată de un anumit mod de viaţă şi de un profil psihologic aparte, dar în părintele Pavel şi-au dat întâlnire şi s-au contopit tradiţia culturală şi cea bisericească, Atena şi Ierusalimul; iar această sinteză organică este ea însăşi un fapt de importanţă istoric-bisericească.

Ce căuta părintele Pavel în preoţie? Nu era o chemare spre pastoraţie şi omiletică, deşi se înţelege că nu se dădea în lături nici de la aşa ceva. Îl atrăgea în primul rând şi mai presus de toate să stea înaintea pristolului Domnului, adică slujirea liturgic-euharistică. [...] N-aş putea preciza la ce dată a fost hirotonit, cred că în jurul anului 1910. Cu puţin timp înainte de hirotonie, s-a căsătorit – eveniment cu totul neaşteptat pentru apropiaţii săi. Cu toate că drumul său ascetic îl condusese iniţial spre monahism, mai târziu asceza mănăstirească avea să se transforme în asceză în familie. A devenit cap de familie, tatăl afectuos şi grijuliu al câtorva copii. Despărţirea de ei şi grija de soarta lor a fost, de bună seamă, o grea cruce a exilului său. Hotărându-se pentru hirotonie, părintele Pavel a trebuit să treacă peste acel obstacol care pentru noi, «intelectualii» care ne întorseserăm la Biserică, era dependenţa acesteia faţă de stat, cezaro-papismul. [...]

Devenit preot şi asumându-şi cu toată răspunderea disciplina ierarhică şi canonică, părintele Pavel a rămas liber şi străin faţă de supunerea oarbă, care nu presupunea vreo îndatorire de conştiinţă, precum şi faţă de considerarea autorităţii ca infailibilă. Şi-a păstrat această libertate şi în teologhisirea sa, impregnată organic de duh bisericesc, sorbindu-şi inspiraţia din Altar. [...]

Era netemător atunci când era vorba de cele ale spiritului şi aş putea să confirm acest lucru pe baza unor date biografice. Lui i se putea aplica întru totul expresia nemţească: «nur für schwinderlfreie möglich»; a rămas schwinderlfreie *în preoţia sa.*

Caracteristic pentru el era că nu-l întâlneai doar în chilia avvei Isidor, la stareţii pustiei, Zosima sau la episcopul Antonie, care trăia retras la Mănăstirea Donskaia, ci şi în diferite case ale «Florenţei» noastre moscovite din vremea aceea, la scriitori şi poeţi; chiar şi acolo unde te aşteptai mai puţin să-l găseşti, apărea ca oaspete dorit şi interlocutor de noapte... Riguros om al Bisericii şi al rânduielilor liturgice, rămânea cu desăvârşire liber de orice bigotism şi de stilul «popesc», ştiind să se intereseze de ceea ce era esenţial. De aceea nu şi-a găsit un loc adecvat nici în mediul academic, cu atmosfera lui specifică.

Rămânând departe de «modernismul» teologic, adică de raţionalismul aplicat teologiei, nu îl lăsa indiferent raţionalismul în sensul propriu, autentic al cuvântului, recunoscând că fiecare epocă istorică nu are doar dreptul la existenţă, ci şi o lege a existenţei sale, că reclamă exigenţe specifice pentru a putea fi receptată creator, astfel încât fidelitatea faţă de tradiţie să nu devină un conservatorism al stagnării" [*I*, pp. 9-12].

În iunie se naşte primul său fiu, Vasili (1911-1956).

1912-1917: este redactor la revista Academiei Teologice, *Curierul teologic* (*Bogoslovski Vestnik*), unde publică numeroase texte şi materiale inedite din operele teologilor ruşi din secolul al XIX-lea (ca, de exemplu, Aleksandr Buharin [1822-1877], Serapion Maşkin, F.D. Samarin etc.). În primul editorial preciza:

„Organ al unei şcoli bisericeşti, Curierul teologic *e chemat să slujească necontenit interesele Sfintei Biserici cu metodele şi armele ştiinţei. A descoperi comorile nepieritoare ale Vistieriei Adevărului şi a le aprofunda înţelegerea în conştiinţa contemporană, a explica semnificaţia eternă şi neschimbătoare a cadrului eclezial, a arăta că acesta nu e doar un moment şi un fapt al istoriei, ci şi o condiţie incontestabilă a vieţii veşnice – iată sarcina fermă şi pozitivă a acestei slujiri a Bisericii".*

În octombrie 1912, plănuieşte următoarea serie de articole programatice pentru a justifica următoarele poziţii: 1. Ascetism *vs.* eudemonism; 2. Elenism *vs.* romanism; 3. Gândire intuitivă *vs.* raţionalism; 4. Lumina elenismului şi Ortodoxia; 5. Slavofilie (ca simbol); 6. Sobrietate mistică *vs.* entuziasm isteric; 7. Sacrament; 8. Nume; 9. Gust pentru concret; 10. Persoană *vs.* lucru; 11. Mistica anticreştină; 12. Francmasonerie etc. – reflecţie *vs.* pericole.

Strânse legături cu intelectualitatea grupată în jurul Societăţii de filozofie religioasă „Vl. Soloviov" şi a editurii „Calea" (*Put*), înfiinţate în 1909 şi finanţate de Margarita Kirilovna Morozova, văduva industriaşului M. Morozov, una dintre cele mai interesante figuri ale mecenatului literar şi artistic rus al începutului de secol, cu care Florenski va avea o îndelungată corespondenţă.

Corespondează cu filozofii neoslavofili Vladimir Kojevnikov (1852-1917) şi Feodor Samarin (1858-1916).

Într-o scrisoare din 27 iulie către V.A. Kojevnikov, Florenski face importante precizări şi previziuni cutremurătoare cu privire la destinul său, la etapele gândirii şi operei sale, pe care le vede înşirându-se în secvenţa *katharsis – mathesis – praxis*:

„Articolele mele savante – majoritatea n-au fost încă tipărite, iar unele sunt doar sub formă de schiţe –, «caietele» mele etc., studiile şi notele mele matematice sunt toate, aşa cum mi-am spus mereu mie însumi, ta kathartika [lucrări purificatoare],

o deşertare a sufletului meu de contemporaneitate. Poemul [*Mozaic eshatologic*, 1904, un imn al prieteniei între Florenski şi Belîi] *e încheierea perioadei catartice.* Stâlpul... *se află încă în curs de dezvoltare, deşi tema lui a apărut cu 9-10 ani mai înainte – ca primă secţiune a lui* mathesis [învăţăturii] –, *cu alte cuvinte teodiceea, cu excluderea deliberată a tuturor celorlalte teme din ea. Iată de ce şi lirismul* Stâlpului... *nu este, iarăşi, ceea ce doreşti, ci un lucru-intim personal, retras. Partea a doua a* Stâlpului..., *care există numai sub formă de plan, a doua secţiune a lui* mathesis, *adică antropodiceea, e despre cult, Sfintele Taine, despre har şi întrupare în toate aspectele şi modurile. Există o uşoară urmă de* praxis [acţiune] *în ea, dar sper că latura artistică, «fundalul» care anticipează deliberat ceea ce va urma, nu va fi lamentaţia unui părăsit (tocmai motivul pentru care apare problema teodiceei; altfel ar fi o muzică de nuntă şi pastorală), ci o «dramă» în sensul contemporan al cuvântului, tinzând spre tragedie. Cred că pot detecta în viitoarea* praxis *şi tonurile unei tragedii – mister* [în sens medieval]. *Până una-alta, totul e încă numai în mintea mea, şi încă nu ştiu cum va ieşi sau dacă se va materializa vreodată. Trebuie să creşti ca să poţi depăşi* mathesis-*ul şi să suferi mult ca să ajungi la mister, la* praxis. *Nu poţi scrie decât despre ceea ce ai experimentat şi eu abia mă apropii de* praxis *(dacă voi ajunge aici vreodată e o altă chestiune)*".

1913: publică (în *Bogoslovski Vestnik*) fragmente din prelegerile din perioada 1908-1909: „Limitele gnoseologiei: antinomiile fundamentale ale teoriei cunoaşterii" şi „Stratificarea culturii egeene".

Scrie o prefaţă la cartea ieroschimonahului Antoni Bulatovici, *Apologia credinţei în Numele lui Dumnezeu şi în Numele lui Iisus*. Alături de S. Bulgakov, M. Novoselov, V. Ern, D. Muretov, V. Kojevnikov şi N. Berdiaev, ulterior A.F. Losev, în controversa izbucnită la Athos în 1910-1913 şi prelungită în Rusia între adepţii şi adversarii divinităţii Numelui lui Iisus, Florenski ia partea adepţilor cinstirii Numelui lui Iisus (*onomatodoxoi, imiaslavţi*), împotriva adversarilor lor (*imiaborţi*), care-i acuzau de *onomatolatrie* şi care erau susţinuţi de mitropolitul Antoni Hrapovitki şi profesorul Serghi (ulterior mitropolitul Ilarion) Troiţi. Chestiunea urma să fie pusă în discuţia Soborului Bisericii Ortodoxe Ruse din 1917-1918 cu referatul lui S. Bulgakov, dar n-a mai apucat să fie pusă din pricina Revoluţiei bolşevice. Ulterior, Florenski va scrie studiul *Venerarea numelui ca premisă filozofică*, publicat în tiraj restrâns în 1922. În 1927, Losev va publica la Moscova o *Filozofie a numelui*. Lucrarea cu acelaşi titlu a părintelui S. Bulgakov, rămasă neterminată, va fi publicată doar postum (Paris, 1953). Toţi aceştia erau adepţii unei concepţii ontologic-realiste şi simbolice despre nume şi limbaj, fiind adversari ai convenţionalismului şi nominalismului teoriilor lingvistice moderne.

1914: pe 19 mai, cu discursul introductiv *Raţiune şi dialectică* – veritabil discurs despre metodă –, susţine teza de doctorat (magistru) cu titlul *Despre Adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă*, Moscova, 1913, 534 + LXXIII p., condusă de rectorul Academiei, episcopul Feodor Pozdeievski (continuatorul primului ei coordonator ştiinţific şi promotor al lui Florenski, profesorul de istoria filozofiei A. Vvedenski, decedat în 1913); lucrarea primeşte premiul „Mitropolitul Filaret". În urma promovării devine – în ciuda reticenţelor întemeiate faţă de nivelul intelectual şi moral („fariseismul") al colegilor – profesor extraordinar al Academiei Teologice, succedând lui Aleksi I. Vvedenski (1861-1913), promotorul său. În opinia rectorului – exprimată într-o convorbire cu A. Losev, purtată peste ani

în lagărul unde se aflau închişi amândoi –, Florenski era nu numai unul dintre rarii profesori preoţi, dar şi „*singurul* profesor *credincios* din întreaga Academie", toţi ceilalţi fiind laici formaţi exclusiv la şcoala liberalismului teologic protestant de la Tübingen.

La editura „Put" („Calea") apare, tipărită cu caractere slave stilizate şi cu viniete din *Symbola et emblemata selecta* a lui Ambodicus, versiunea lărgită şi definitivă a tezei de doctorat sub titlul: *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori* (12 scrisori, 15 excursuri, 1056 note, totul însumând 814 p.).

Într-o dedicaţie din 9 februarie 1914 a *Stâlpului...* către Alfiorov, Florenski scria următoarele:

> *„Aici se face o încercare de a aplica un număr de noţiuni şi operaţii matematice – fără a le numi măcar – chestiunilor generale ţinând de viziunea asupra lumii şi problemelor vieţii spirituale, de a utiliza însuşi spiritul matematicii în scopuri filozofice, lăsând deoparte mecanismul matematic. Mai mult, această carte reprezintă prima aplicare în filozofie, cel puţin în literatura rusă, a algoritmului logicii simbolice... Este oare în conştiinţa mea unica mea carte? Firească că nu, căci mai sunt multe lucruri pe care vreau să le spun. Dar spre ele trebuie trecut ca pe o punte prin această carte, care este o oglindă a vieţii mele în momentul în care m-am hotărât să mă transfer la Academie, cu alte cuvinte, reflectă viaţa mea lăuntrică din anul IV de la Universitate".*

Recenzii şi comentarii critice semnificative vor scrie în acelaşi an V. Rozanov, episcopul Feodor Pozdeievski (în *Bogoslovski Vestnik*), E. Trubeţkoi („Lumina taborică şi transfigurarea minţii"), N. Berdiaev („Ortodoxie stilizată") şi alţii.

1915, ianuarie-februarie: este detaşat temporar pe front, lângă Cernigov, ca preot militar al unui tren sanitar. Jurnal.

Apar amplul studiu despre *Sensul idealismului* (o introducere la cursul de istorie a platonismului), dedicat lui P. Kapterev, şi un eseu despre mistică intitulat *„N-a socotit o ştirbire"* (*Filipeni* 2, 6-8), dedicat lui V. Ivanov.

În decembrie se naşte al doilea său fiu, Kiril (1915-1982).

1916: este vizitat la Serghiev Posad de poetul Velemir Hlebnikov (1885-1922).

Publică studiul *În jurul lui Homiakov. Însemnări critice*, 79 p., care va provoca riposta iritată a lui N.A. Berdiaev.

Se alătură „Cercului căutătorilor luminării creştine", întemeiat în 1907 de Mihail Novosiolov (1864-1938) şi Feodor Samarin.

Toamna, începe pentru copiii săi redactarea primelor capitole din ciclul *Amintirilor*.

1917: îl vizitează pe pictorul Mihail Nesterov (1862-1942) în atelierul său din Abramţevo; în mai, Nesterov pictează cunoscutul tablou *Filozofii*, reprezentându-l pe părintele P.A. Florenski alături de profesorul (pe atunci laic) Serghi Bulgakov.

Publică fragmente din cursul de istorie a filozofiei antice, sub titlul *Primii paşi ai filozofiei*, 75 p., dedicat lui S.N. Bulgakov.

În luna mai, moare filozoful religios V. Ern (fost coleg de la liceul din Tbilisi), al cărui necrolog îl ţine Florenski; în iulie moare V. Kojevnikov.

După revoluţia din februarie, îşi scrie *Testamentul* (completat până în 1923):

„Copiilor mei Anna, Vasili şi Oleşka, în cazul morţii mele:
11.04.1917 Serghiev Posad

1. Vă rog, iubiţilor, ca în ziua în care mă veţi conduce la groapă, să vă cuminecaţi cu Sfintele Taine şi, dacă acest lucru nu e cu putinţă, atunci în una din zilele următoare. Şi, în general, vă rog ca în timpul de după moartea mea să vă cuminecaţi mai des.

2. Nu plângeţi după mine şi, pe cât se poate, nu ţineţi doliu. Dacă sunteţi veseli şi încrezători, mă voi odihni. Sufletul meu va fi mereu la voi şi, dacă va îngădui Dumnezeu, voi veni adeseori să vă văd. Voi însă aveţi încredere în Domnul şi Maica Sa Preacurată şi să nu jeliţi.

3. Lucrul cel mai important pentru care vă rog e să vă aduceţi mereu aminte de Domnul şi să trăiţi în El. Cu asta am spus tot ce e de spus. Restul sunt fie amănunte, fie lucruri de mâna a doua. Acest lucru însă nu trebuie să-l uitaţi.

4. Nu vă uitaţi stirpea, trecutul, cunoaşteţi-i pe bunicii şi străbunicii voştri şi îngrijiţi-vă de pomenirea lor.
08.05.1917

Siliţi-vă să aflaţi cât mai multe cu putinţă despre trecutul stirpei noastre, despre familie, casă, lucrurile şi cărţile ei. Siliţi-vă să strângeţi de la cunoscuţi, rude şi prieteni portrete, autografe, scrisori, lucrări tipărite sau în manuscris ale tuturor celor care au avut legături cu familia, cu stirpea noastră. Fie ca toată istoria stirpei noastre să fie păstrată în casa voastră şi toate cele din jurul vostru să fie săturate de amintirea lor, ca să nu fie nimic mort, nespiritualizat, simple lucruri.

5. Casa şi biblioteca să nu le vindeţi decât în caz de maximă necesitate. Înainte de toate, mi-ar plăcea ca această casă să rămână pe mai departe în stirpea noastră, ca voi şi copiii voştri şi nepoţii voştri să aibă siguranţă şi ocrotire sub acoperământul Cuviosului Serghie.
06.07.1917

6. E convingerea mea că stirpea noastră trebuie să nu lipsească de la altarul lui Dumnezeu. Inima îmi spune că mii de îndemnuri dumnezeieşti şi mii de ochi duşmănoşi conduc stirpea noastră spre un singur ţel: acela de a nu lipsi vreodată de la locul hărăzit nouă la altarul Domnului. O abatere de la acest loc, fuga de la altar, va aduce o grea soartă asupra casei noastre.

Cred că greutăţile prin care a trecut stirpea noastră începând cu străbunicul vostru sunt urmarea depărtării de la altarul Domnului. Fie ca în fiecare generaţie să fie măcar un preot, cel mai bine unul cum sunt eu, un preot pentru sine, un preot al slujirii lui Dumnezeu, care-şi are propria sa muncă! Luaţi aminte, copiii mei!

7. Cred că misiunea stirpei noastre nu se află în domeniul practic, administrativ, ci în cel contemplativ, în gândire, în organizarea vieţii spirituale în sfera culturii şi educaţiei. Siliţi-vă să vă gândiţi la aceste misiuni ale stirpei noastre, să nu vă sustrageţi de la împlinirea lor nemijlocită şi, după putinţă, să vă faceţi cu statornicie munca încredinţată.

8. Nu năzuiţi după putere, bogăţie, influenţă... Nu sunt ale noastre; într-o măsură redusă, vin de la sine, după necesitate. Altfel viaţa vă va fi tristă şi apăsătoare. [...]".

Trăieşte evenimentele din 1917-1918 ca o irupere istorică şi epuizare a nihilismului modern, cu negre presimţiri că „lucruri încă şi mai rele abia urmează". Într-o scrisoare din 30 iulie 1917 către A.S. Mamontova, precizează:

„Tot ce se întâmplă acum în jurul nostru desigur că este chinuitor. Dar cred şi sper că, o dată epuizat, nihilismul îşi va dovedi nimicnicia şi lumea se va sătura de el, îşi va atrage ura tuturor, şi atunci, după eşecul acestei întregi josnicii, inimile şi minţile se vor reorienta – dar nu ca mai înainte, efeminate şi şovăielnice, ci înfometate, către ideea rusă, a Rusiei, a sfintei Rusii. Tot ce iubiţi la Abramţevo va străluci cu o putere nouă, cu care nu a mai strălucit niciodată, pentru că intelectualitatea noastră a fost întotdeauna pe jumătate, pe o treime sau pe un sfert nihilistă, şi acest nihilism trebuia consumat prin trăire, aşa cum o boală trebuie uneori să treacă printr-o criză. Sunt convins că răul este încă în faţă, iar nu în urmă, că starea de criză încă nu s-a terminat. Dar am credinţa că această criză va purifica atmosfera rusă, chiar atmosfera mondială, stricată dacă nu cumva de prin secolul al XVII-lea".

Faţă de regimul sovietic, atitudinea lui P.A. Florenski va fi calea dificilă a împletirii participării active la eforturile tehnologice ale societăţii sovietice cu refuzul oricărui compromis personal în plan ideologic şi spiritual. Exilul este exclus din principiu, în favoarea solidarităţii cu destinul poporului rus şi a menţinerii vii a unei mărturii spirituale creştine într-o societate brutal ateizată şi secularizată.

La sfârşitul lunii octombrie, schiţează planul „antropodiceei" sub forma unei „metafizici concrete"; ulterior, aceasta va primi titlul *La cumpăna apelor gândirii.*

1918, februarie: se naşte fiica sa Olga (căsătorită Trubaciova).

În octombrie, Lavra Troiţe-Serghieva e desfiinţată şi trecută în proprietatea statului sovietic, în ciuda pledoariei lui P.A. Florenski de a fi păstrată deschisă ca un „muzeu viu" în care monahii să performeze zilnic opera de artă totală constituită de Liturghia ortodoxă (*cf. Actul cultic ca sinteză a artelor* [trad. rom. *I*, pp. 35-46]). Acţiunea va fi interpretată de autorităţile bolşevice ca încercare contrarevoluţionară de creare a unui „Vatican ortodox", dar va avea efect: în 1920, Lenin va declara lavra monument naţional, scoţând-o oficial de sub incidenţa devastării.

1919: alături de A. Olsufiev (1885-1937), M. Şik (1886-1938), P. Kapterev şi alţii, funcţionează ca secretar al Comisiei pentru protecţia monumentelor Lavrei Troiţe-Serghieva, în cadrul căreia prezintă comunicările „Icoanele de rugăciune ale Sfântului Serghie" şi „Lavra Troiţe-Serghieva şi Rusia" [trad. rom. *I*, pp. 53-72] (în ultima schiţează o lectură sintetică a culturii şi „ideii ruse" din perspectivă teologică). Elaborează, pe baze matematice şi fizice, o nouă metodă de descriere şi analiză a obiectelor de artă plastică din metal, expusă ulterior în cartea *Inventarul panaghiilor Lavrei Troiţe-Serghieva din secolele XVI-XIX*, Serghiev Posad, 1923, 276 p.

La Atelierele superioare de artă (VHUTEMAS), ţine prelegeri despre *Perspectiva inversă* [trad. rom. *I*, pp. 73-132 şi *PI*, pp. 25-98].

Pe 18 septembrie 1919, întocmeşte planul publicării *Operelor* sale *complete* în 19 volume: *1. Schiţă a unei filozofii negative (studii filozofico-matematice); 2. Despre particularităţile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuităţii; 3. „Stâlpul şi Temelia Adevărului". Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori; 4. Încercare de antropodicee ortodoxă; 5-7. La cumpăna apelor gândirii (Schiţă a unei metafizici concrete); 8. Din istoria filozofiei antice; 9-10. Elinii şi elenismul; 11. Din istoria filozofiei moderne; 12. Din istoria terminologiei filozofice; 13. Studii şi cercetări critice, metodologice şi pedagogice; 14. Studii şi cercetări de istoria şi filozofia artei şi de arheologie;*

15. Digresiuni (caractere, portrete şi biografii); 16. Cuvânt şi discurs; 17. Studii şi cercetări teologice; 18. Limbă şi datini (materiale şi însemnări lingvistice şi folcloristice); 19. Încercări literare. Versuri. Amintiri.

1919-1924: după închiderea Academiei Teologice în 1918, la cererea rectorului, îşi continuă neoficial prelegerile teologice cu tema generală „Filozofia cultului" (1918, 1919 şi 1922) (publicate postum în 1977).

În 1924, îşi dă demisia din pricina dezacordului cu curentul „inovaţionist" prosovietic din unele segmente ale Bisericii Ortodoxe Ruse, intens persecutată în majoritatea ierarhiei, clerului şi credincioşilor rămaşi fideli orientării tradiţionale. Iată cum descrie S. Bulgakov atitudinea politică şi bisericească generală a părintelui Florenski:

„Adept al autohtonismului prin excelenţă, fără a ţine seama de obârşia sa nerusă, sau chiar în pofida ei, părintele Pavel era – sau, mai bine zis, ar fi vrut să fie – şi din punct de vedere politic un conservator, deşi acest lucru se îmbina la el cu sentimentul apocaliptic şi eshatologic al vieţii, «căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie». În timp ce întreaga ţară era cuprinsă de delirul revoluţiei, şi când şi în mediile bisericeşti apăreau, unele după altele, deşi cu o durată efemeră, organizaţii religioase şi politice, părintele Pavel nu le va lua în seamă, fie din indiferenţa faţă de tot ce ţinea de cele pământeşti, fie pentru că glasul eternităţii răsuna în el mai puternic decât chemările timpului. Mişcarea numită «Biserica Nouă», din rândurile clerului rus, transformată ulterior în «Biserica vie», n-a găsit nici un ecou la părintele Pavel, oricât de mult îl nemulţumea osificarea vieţii noastre bisericeşti. Creştinismul lui n-a fost nici «social», deşi încă de pe atunci, în jurul lui, apăruseră curente de acest fel. O asemenea conduită însă, putea fi considerată mai puţin decât orice ca derivând din instinctul de conservare; era doar o pojghiţă superficială care ascundea combustia intensă a unui foc spiritual, deşi această ardere nu se lăsa percepută decât prin lumina lină pe care o iradia. De aceea, n-a fost zguduit nici de schimbarea raporturilor dintre Biserică şi stat de după revoluţie.

El rămânea mereu liber faţă de stat, de la care n-a aşteptat nimic nici înainte, nici după revoluţie, străin fiind de orice slugărnicie, atât de jos în sus, în faţa stăpânirii, cât şi de sus în jos. Se poate spune, oricât de paradoxal ar părea, că părintele Pavel a trecut prin întreaga, catastrofala noastră epocă de parcă, sufleteşte, nici n-ar fi luat-o în seamă, ignorând aparenţele ei revoluţionare. Această indiferenţă se exprimă şi în loialitatea lui, în «supunerea faţă de orice stăpânire», în mod paradoxal, chiar şi faţă de cea care ţinea şi Biserica sub cnut. Dar atunci când spunem acest lucru, trebuie să luăm în considerare măsura dragostei de libertate a celui care ştia, în chip inteligent, nu doar să «asculte» de stăpânire, dar şi să nu i se «supună» în ceea ce considera a fi esenţial şi de maximă importanţă" [*I*, pp. 10-11].

1919, 23 ianuarie/ 5 februarie: moare la Serghiev Posad controversatul scriitor şi filozof Vasili Rozanov (1856-1919), cu care se afla în relaţii de corespondenţă [*cf. I*, pp. 27-34] şi prietenie din 1909 şi care nutrea pentru Florenski o adevărată veneraţie:

„Este Pascal al vremurilor noastre. Este Pascal al Rusiei noastre, adevăratul conducător al tineretului slavofil moscovit, sub a cărui influenţă se află multe minţi şi inimi din Moscova, din Serghiev Posad şi din Petersburg. În afara erudiţiei ieşite din comun şi a nenumăratelor sale lecturi, el arde de cel mai autentic entuziasm pentru adevăr. Ştiţi, uneori mi se pare că e sfânt: într-atât este de excepţional... Cred, şi sunt convins în adâncul sufletului că este cu mult deasupra lui Pascal; prin descoperirile ideatice şi asocierile de idei total ieşite din comun sau, mai precis, prin desluşirea sensului adânc al lucrurilor, este, în esenţă, de nivelul lui Platon al grecilor".

Ţine prelegeri la „Asociaţia unională a inginerilor ruşi" şi la „Societatea unională a electrotehnicienilor ruşi". Până în 1928, la toate adunările publice, la serviciu în instituţiile sovietice şi oriunde în public, părintele P. Florenski va apărea în ţinută preoţească: sutană, culion şi cruce preoţească pe piept, stârnind senzaţie.

1919-1921: predă fizica, geometria, matematica, astronomia şi istoria culturii materiale la Institutul de educaţie populară Serghiev Posad. Prelegerile de matematică urmau să fie strânse într-o *Enciclopedie a matematicii*. O primă parte despre *Număr ca formă* (din care se cunoaşte numai eseul *Numerele pitagoreice*) e gata pentru tipar în 1921-1922, dar nu apare.

1920: continuă să scrie la *Amintiri*.

Lucrează cu ultramicroscopul la Institutul de histologie din Moscova.

Conduce cercetările pentru obţinerea carbolitului (material plastic izolant – varianta rusească a bachelitei) la fabrica moscovită „Karbolit", la invitaţia directorului ei, V. Lisev, şi el fost student al matematicianului Jukovski.

1921-1924: este cercetător în cadrul „Administraţiei superioare a industriei electrotehnice" (GLAVELEKTRO) sovietice, aflată sub conducerea lui Lev Troţki, în domeniile tehnică de înaltă tensiune, transformatoare, materiale izolante.

Deţine catedra (special creată pentru el) de analiză a spaţialităţii în artă la Atelierele superioare de stat pentru artă (VHUTEMAS), condusă de prietenul său, graficianul Vl. Favorski (1886-1964), redactând ciclul de prelegeri despre *Analiza spaţialităţii în operele de artă*, gata pentru tipar în 1924 [trad. rom. parţială *PI*, pp. 99-138].

1921: la Mănăstirea Petrovski din Moscova, ţine prelegeri de teologie despre „Locul în istoria culturii şi premisele înţelegerii creştine a lumii".

Devine colaborator în Comisia de stat pentru electrificarea Rusiei, specialitatea câmpuri electrice şi izolatori.

Participă la al 8-lea Congres de electrotehnică, la care se discută planul de electrificare (GOERLO) a Rusiei sovietice.

1922: apare *Mărimi imaginare în geometrie* (72 p.), reprezentând textul unei lucrări de seminar din 1902 şi prezentate profesorului L. Lahtin pe vremea când era student la matematică; în 1921 a revăzut manuscrisul, pe care l-a prezentat, completat cu § 8, la sesiunea „Asociaţiei unionale a inginerilor ruşi", iar în 1922 a adăugat § 9, redactat cu ocazia aniversării a şase sute de ani de la naşterea lui Dante, în care apără – cu ajutorul teoriei relativităţii şi geometriei neeuclidiene – imaginea geocentrică despre lume din *Divina Comedie*: univers curbat eliptic, nelimitat, dar finit, în centrul căruia se află pământul. Eseul stârneşte admiraţia lui M. Voloşin, Osip Mandelştam, Evgheni Zamiatin, Mihail Bulgakov (care s-a inspirat din el în redactarea ultimelor capitole din *Maestrul şi Margareta*) şi Aleksei Losev (1893-1990), dar declanşează critici virulente din partea ideologilor

sovietici, care publică în reviste de „specialitate" recenzii demascatoare: activistul de partid V. Ter-Oganesian, „Înapoi la Copernic", în *Sub steagul marxismului*, nr. 9-10, 1922; poetul S. Gorodeţki, „Florenski contra Copernic", în *Steagul roşu*, nr. 12, 1923. Represaliile întârzie însă, fiindcă statul sovietic avea nevoie încă de ştiinţa lui Florenski.

Într-o scrisoare din 13 septembrie către departamentul de cenzură al partidului, Florenski îşi justifică viziunea astfel:

> *„În elaborarea unei viziuni moniste asupra lumii, a unei ideologii a unei relaţii active concrete cu lumea, am fost şi sunt principial ostil spiritualismului, idealismului abstract şi metafizicii abstracte. Dintotdeauna am fost de părere că viziunea asupra lumii trebuie să aibă puternice rădăcini vii, concrete şi să culmineze cu o întrupare vie în tehnică, artă etc. Sunt îndeosebi adeptul unei geometrii neeuclidiene în scopul unei aplicaţii tehnice în electrotehnică (marea mea lucrare despre spaţii şi câmpuri electrice va fi publicată în scurt timp). În această perspectivă, şi pasajele broşurii mele aflate în discuţie nu trebuie interpretate izolat, ci trebuie văzute în contextul întregii cărţi despre mărimile imaginare şi al lucrărilor mele ştiinţifice în genere, care vor apărea în scurt timp în colecţiile tehnice ale Administraţiei Superioare a Industriei Electrotehnice (teoria mărimilor imaginare e aplicabilă fizic şi deci tehnic)".*

Pe ultima pagină a broşurii, editura „Pomorie" anunţă publicarea iminentă în mai multe volume a lucrării *La cumpăna apelor gândirii. Schiţa unei metafizici concrete*, cu următorul plan:

I. 1. *Pe Makoveţ*
2. *Căi şi centre*
3. *Perspectiva inversă* [trad. rom. *I*, pp. 73-132 şi *PI*, pp. 25-98]
4. *Gândire şi limbă: Ştiinţa ca descriere simbolică* [*PI*, pp. 247-269] / *Dialectica / Antinomia limbii* [*PI*, pp. 167-243] / *Termenul / Structura cuvântului / Magia cuvântului / Venerarea numelui ca premisă filozofică*

II. 5. *Întruparea formei (activitate şi unealtă): Homo faber / Prelungirea simţurilor / Proiecţia organelor* [*PI*, pp. 139-158] / *Simbolica viselor / Spaţiul trupului şi anatomia mistică / Economia / Microcosmos şi macrocosmos*

III. 6. *Formă şi organizare: Noţiunea de formă / Întregul / Divina sectio / Întregul în timp / Organizarea timpului / Cicluri evolutive / Signatura rerum / Formula formei*
7. *Numele (istorie, genealogie, ereditate)*
8. *Sensul idealismului (metafizica genului şi a feţei)*
9. *Rădăcinile general-umane ale idealismului (filozofia popoarelor)*
10. *Metafizica numelui în lumina istoriei*
11. *Nume şi personalitate*
12. *Despre orientare în filozofie (filozofie şi sentiment al vieţii): Înţelegerea mecanicistă a lumii / Kabbala / Ocultism / Creştinism*
13. *Pământ şi cer (filozofie, astrologie, ştiinţele naturii)*
14. *Crearea de simboluri şi legea permanenţei*

Încheie *Iconostasul* [trad. rom. *I*, pp. 133-239], conceput ca parte a *Filozofiei cultului*, redactată în anii 1918-1922. Alături de studiile redactate în aceiaşi ani şi grupate sub titlul *La cumpăna apelor gândirii*, prelegerile despre filozofia cultului conţin „antropodiceea" lui P.A. Florenski.

Devine, împreună cu sora lui, Raissa (alături de Vl. Hlebnikov, B. Pasternak şi alţii), membru al Uniunii literar-artistice post-avangardiste „Makoveţ" (nu întâmplător acesta era numele colinei pe care în secolul al XIV-lea Sfântul Serghie de Radonej ridicase faimoasa biserică a mănăstirii sale cu hramul „Sfânta Treime"). Creată de N.M. Cernîşev (1885-1973), gruparea milita împotriva artei „analitice" productiviste, pentru o nouă artă „sintetică" ce urma să ducă la schimbarea ontologică a vieţii, ca un fel de liturghie extracultică pentru transfigurarea universului (inspirată din ideile lui N. Fiodorov, 1832-1903). În cele două numere ale revistei cu acelaşi titlu, Florenski publică eseurile *Actul cultic ca sinteză a artelor* [trad. rom. *I*, pp. 35-46] şi *Semne cereşti: gânduri despre semne şi culori* [trad. rom. *I*, pp. 47-52] (un al treilea eseu, *Despre realism*, n-a mai putut apărea, revista fiind desfiinţată).

În noiembrie redactează Introducerea (şi articolul despre „Punct") la un dicţionar al simbolurilor (*Symbolarium*) ce urma să fie redactat împreună cu Aleksandr Larionov şi alţi specialişti.

1923: în perioada campaniei duse de autorităţile bolşevice pentru schimbarea toponimelor, numelor de persoane, de familie etc., între 1923 şi 1926, P.A. Florenski scrie cartea despre *Nume*.

Ţine necrologul cunoscutului preot moscovit Aleksi Meciov (1859-1923), care grupase în jurul lui majoritatea reprezentanţilor intelectualităţii religioase ruse înainte de expulzarea masivă a acestora din Rusia sovietică, prin decretul special al lui Lenin din septembrie 1922.

Continuă redactarea *Amintirilor.*

În revista *Electrificarea* (nr. 7-8 şi 11), publică studiile: *Cercetarea experimentală a câmpurilor electrice* şi *Despre formularea legilor electromagnetismului.*

Este atacat de reprezentanţii „artei constructiviste" proletcultiste sovietice în revista lui Maiakovski, *LEF* (*Frontul artei de stânga*), pentru „interpretarea mistică a legilor artistice" şi „coaliţie idealistă" cu Favorski, atac soldat cu excluderea lui Florenski şi Favorski din VHUTEMAS.

1924: în revista engleză *The Pilgrim* (4/1924) apare eseul *Creştinism şi cultură.*

Începe să lucreze în Comitetul pentru norme şi reguli electrotehnice.

Publică în revista *Electrificarea* (nr. 8) articolul *Spaţiul, masa şi mediul.*

I se publică monografia electrotehnică *Materialele izolante şi aplicaţiile lor tehnice: I. Caracteristici generale*, 388 p.

În octombrie se naşte fiica sa Maria-Tinatin.

Scrie eseul *Despre teatrul de păpuşi Efimov* [trad. rom. *PI*, pp. 159-165].

Criză profundă. Însemnări în caietul „Criză cu 24".

1925-1933: conduce Secţia pentru materiale a Institutului unional de cercetări electrotehnice.

În vara anului 1925, călătoreşte în Caucaz pentru a verifica posibilităţile de producţie a bazaltului topit ca material izolant.

Într-o antologie de documente despre creştinismul răsăritean (*Östliches Christentum. Dokumente*, Bd. II, *Philosophie*, pp. 28-194), în traducerea lui N. von Bubnoff şi îngrijirea lui R. Ehrenberg, apar ample fragmente din *Stâlpul şi Temelia Adevărului*, singurele texte florenskiene accesibile în cultura europeană până în anii '70.

1926: ţine prelegerea festivă (publicată în *Electrificarea*, nr. 12) la împlinirea a 50 de ani de la inventarea lămpii cu arc electric de către Pavel Iabloşkov.

1927-1933: este redactor responsabil pentru secţiunea electrotehnică a marii *Enciclopedii tehnice* sovietice (36 volume); în total, elaborează 134 de articole care apar în volumele 1-23. *Dicţionarul de termeni fizici, chimici şi tehnici* (1928-1931) aferent *Enciclopediei* apare „cu strânsa colaborare a lui P.A. Florenski".

1927-1936: corespondează cu geochimistul şi filozoful Vl. Vernadski (1863-1945). Reflecţii comune despre noosferă (Vernadski) şi *pnevmatosferă* (Florenski).

1927: în volumul 44 al *Enciclopediei* Institutului biobibliografic „Granat" apare, puternic cenzurat, *„autoreferatul"* lui P.A. Florenski, text încifrat de autodefinire, esenţial pentru orice exegeză. Dată fiind importanţa lui, îl reproducem mai jos, în traducere după versiunea sa integrală, redactată la cererea Institutului (care nu găsise pe nimeni în stare să scrie o prezentare a lui Florenski) în 1924 şi publicată abia în 1981:

Date biografice. *S-a născut pe 9 ianuarie 1882 la Evlah, gubernia Elisavetopol, unde tatăl său construia pe atunci calea ferată transcaucaziană. Copilăria şi-a petrecut-o la Tbilisi şi, în principal, la Batumi. A învăţat la Gimnaziul clasic nr. 2 din Tbilisi, pe care l-a absolvit în anul 1900. Şi-a continuat studiile la Facultatea de matematică şi fizică a Universităţii din Moscova, secţia matematică. În anul 1904 a încheiat aici cursurile, specializându-se în matematică pură şi a rămas la catedră. A scris o lucrare de licenţă* [candidat] *pe tema propusă din proprie iniţiativă, „Despre particularităţile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuităţii"; această lucrare îşi propunea să fie o parte din studiul cu caracter de filozofie generală „Discontinuitatea ca element al unei viziuni asupra lumii". La Universitate, Florenski a lucrat cu precădere în atmosfera ideilor teoriei funcţiilor cu valabilitate variabilă a lui N.V. Bugaev şi sub protecţia prietenească a lui N.E. Jukovski. În paralel cu preocupările matematice şi fizice, a urmat studii de filozofie la Facultatea de istorie şi filozofie cu S.N. Trubeţkoi şi L.M. Lopatin. În anul 1904, Florenski a devenit student la Academia Teologică din Moscova şi în acea vreme s-a stabilit în Serghiev Posad. În Academie s-a preocupat de discipline indispensabile pentru el în elaborarea unei viziuni generale asupra lumii – filozofice, filologice, arheologice, de istoria religiilor şi, în parte, şi-a continuat lucrările matematice. La sfârşitul anului IV a fost ales la catedra de istoria filozofiei, pentru ca după aceea să predea în cadrul ei din anul 1908 în calitate de docent, iar din 1911 în calitate de profesor, după ce a promovat la treapta de doctor* [magistru] *cu teza „Despre adevărul duhovnicesc".*

Lecţiile şi seminariile lui erau consacrate precumpănitor problemelor de istorie a viziunii despre lume. În paralel cu preocupările filozofice, Florenski a lucrat şi în parte a predat în domeniile matematicii şi fizicii. În anul 1911 a primit demnitatea de preot, fără a avea însă obligaţii parohiale. Din 1911 şi până în 1917, a fost redactor la organul „Curierul teologic", căruia s-a străduit să-i dea un caracter istoric şi în care a publicat o serie de documente care luminează istoria viziunii despre lume şi a şcolii din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. În anul 1917, Florenski a predat lecţii cu caracter fizic şi matematic într-un institut pedagogic şi a elaborat un curs de metodică a geometriei, o enciclopedie a matematicii; totodată, a devenit colaborator al unei

secţiuni muzeale, a elaborat o metodică de analiză estetică şi descriere a obiectelor de artă veche, la care a cooptat datele tehnologiei şi geometriei. Ca rezultat al acestor preocupări, au fost scrise o serie de comunicări şi au fost alcătuite inventare, editate numai în parte.

Viziunea asupra lumii. *Sarcina vieţii sale Florenski şi-o înţelege drept construcţia unor căi spre o viitoare viziune integrală asupra lumii. În acest sens, poate fi numit filozof. Dar în contrast cu metodele şi sarcinile reflecţiei filozofice stabilite în epoca modernă, îi repugnă construcţiile abstracte şi epuizarea după scheme a plenitudinii problemelor. În acest sens, trebuie considerat mai degrabă un cercetător. Perspectivele largi au fost întotdeauna legate la el de examinări concrete şi coerent desfăşurate ale unor probleme particulare, adeseori extrem de speciale. Drept urmare, viziunea asupra lumii desfăşurată de el este elaborată contrapunctic, plecând de la un număr de teme de concepţie a lumii strâns legate de o dialectică particulară, dar care nu se pretează unei scurte expuneri sistematice. Structura ei are caracter organic, nu logic, şi formulările particulare nu pot fi separate de materialul concret. Tema conducătoare a viziunii lui Florenski cu privire la istoria culturii este percepţia culturii ca un proces unitar în timp şi spaţiu, cu negarea ce decurge de aici a evoluţiei şi progresului culturii. În ce priveşte viaţa culturilor particulare, Florenski dezvoltă ideea dependenţei lor de schimbarea ritmică a două tipuri de culturi: medievală şi renascentistă. Primul tip e caracterizat de organicitate, obiectivitate, concreteţe, autocoerenţă, al doilea – de fragmentaritate, subiectivitate, abstracţiune şi superficialitate. E convingerea lui Florenski că cultura renascentistă europeană şi-a încheiat existenţa la începutul secolului XX, iar o dată cu primii ani ai noului secol, se pot observa în toate liniile culturii primii germeni ai unei culturi de tip nou.*

Propria sa viziune asupra lumii Florenski şi-o consideră conformă cu factorii care au determinat stilul secolelor XIV-XVI în Evul Mediu rus, dar el prevede şi doreşte alte structuri care corespund unei întoarceri încă şi mai adânci la Evul Mediu. Drept lege fundamentală a lumii Florenski consideră cel de-al doilea principiu al termodinamicii – legea entropiei –, privit în sens larg, ca lege a Haosului în toate domeniile constituţiei lumii. Lumii i se opune Logosul, principiu al ektropiei. Cultura este lupta conştientă contra nivelării lumii; cultura constă în izolarea unui obstacol în calea procesului de nivelare universală, şi în sporirea diversităţii potenţialelor în toate domeniile, ca o condiţie a vieţii în opoziţie cu nivelarea, cu moartea.

Orice cultură reprezintă un sistem integral şi solid închegat ca mijloc de realizare sau descoperire a unei valori adoptate ca fundamentală sau absolută, servind adică drept obiect de credinţă. Primele interpretări ale acestei credinţe în funcţiile imprescriptibile ale omului determină punctele de vedere în domeniile legate de aceste funcţii, cu alte cuvinte în toată existenţa, întrucât este legată de om. Aceste puncte de vedere sunt categoriile, dar nu abstracte, ci concrete (a se vedea Kabbala); manifestarea lor în act este cultul. Aşa cum dă mărturie şi etimologia, cultura derivă din cult, cu alte cuvinte, ea este o ordonare a întregii lumi după categoriile cultului. Credinţa determină cultul, iar cultul determină noţiunea de lume, din care derivă apoi cultura.

Monismului etic naturalist dublat de un dualism metafizic Florenski îi opune un dualism etic alături de un monism metafizic; de aici lupta cu emanaţiile maniheismului, gnosticismului, bogomilismului, care străbat întreaga societate.

Aceeaşi poziţie a lui Florenski se regăseşte şi în teoria cunoaşterii. Iluzionismului, subiectivismului şi psihologismului el le opune realismul drept convingere în realitatea transsubiectivă a existenţei: existenţa se revelează nemijlocit cunoaşterii. Percepţia nu

e subiectivă, ci subiectală, aparţine adică subiectului, deşi se află în afara lui. Cu alte cuvinte, în cunoaştere se manifestă extinderea autentică a subiectului şi unirea autentică a energiei sale (în sensul terminologiei secolului al XIV-lea) cu energia realităţii cunoscute. Pe de altă parte însă, în opoziţie cu sistemul închis în sine al unei cunoaşteri în general acceptate sau dorite unitare (stilul gândirii franceze şi, mai ales, germane), Florenski aderă la stilul gândirii anglo-americane şi îndeosebi răsăritene, şi consideră orice sistem legat în mod nu logic, ci teleologic, şi vede în această fragmentaritate şi contradictoritate logică consecinţa inevitabilă a însuşi procesului cunoaşterii, care pe planurile inferioare e făcut din modele şi scheme, iar pe planurile superioare din simbol. Limbajul simbolurilor este una din problemele teoriei cunoaşterii.

Structura raţiunii cunoscătoare e deasupra logicii şi de aceea ea include contradicţia fundamentală a celor două tendinţe care-i sunt constitutiv proprii: aproximativ unul şi acelaşi lucru în acelaşi timp este existenţă şi sens, oprire şi mişcare, finitate şi infinitate, lege a identităţii (înţelegând prin aceasta legea identităţii, a contradicţiei şi a terţului exclus) şi legea raţiunii suficiente. Şi cum raţiunea nu poate activa fără prezenţa comună a ambelor tendinţe, orice act al raţiunii esenţial antinomice şi toate structurile ei se ţin numai prin forţa principiilor care se combat şi se elimină reciproc. Adevărul imuabil este cel în care o puternică afirmaţie e unită cu negaţia ei puternică, cu alte cuvinte, este contradicţia extremă; e imuabil pentru că are deja inclusă în el negaţia sa extremă, şi de aceea tot ce s-ar putea obiecta împotriva adevărului imuabil ar fi mai slab decât negaţia inclusă în el. Obiectul care corespunde acestei antinomii ultime este, în mod evident, atât realitatea adevărată, cât şi adevărul real. Acest obiect, origine a existenţei şi sensului, e perceput prin experienţă.

Viziunea asupra lumii a lui Florenski e formulată în principal pe terenul matematicii şi e străbătută de principiile ei, chiar dacă nu foloseşte limbajul ei. De aceea, pentru Florenski, lucrul cel mai important în cunoaşterea lumii este legitatea generală ca relaţie funcţională, dar înţeleasă în sensul teoriei funcţiei şi aritmologiei. În lume domină discontinuitatea în raport cu legăturile şi discretul în raport cu realitatea însăşi. Ceea ce pentru pozitivism şi kantianism e inacceptabil ca întrerupere a continuităţii, corespunde potrivit legităţii funcţiilor discontinue, polivalente, pe mai multe planuri, fără derivate etc. Pe de altă parte, caracterul discret al realităţii duce la confirmarea formei sau ideii (în sens platonico-aristotelic) ca întreg unitar care „înainte de părţile ei" le determină de la sine, dar nu este compusă din ele. De aici interesul pentru ecuaţiile integrale şi funcţiile liniare, ale suprafeţelor etc.; tot de aici, pe de altă parte, şi orientarea pitagoreică şi năzuinţa de a înţelege numărul ca formă. Iar în legătură cu multiplanitatea sau polifonia realităţii şi inaccesibilitatea reciprocă fiecăruia dintre planuri (transcendentism convenţional) e năzuinţa de a da un model obiectiv al imaginarului.

În raport cu spaţiul şi cu timpul există la Florenski un atomism „sui generis". Lupta cu concepţia kantiană despre spaţiu şi recunoaşterea caracterului convenţional şi insuficientei flexibilităţi a spaţiilor proiective neeuclidiene au îndreptat atenţia lui Florenski spre spaţiile neproiective şi topologie. În mod semnificativ, tocmai în acest domeniu s-a format viziunea sa estetică (seria de prelegeri despre „analiza spaţialităţii în artele plastice" ţinută la Atelierele Superioare de Artă).

Florenski vede în matematică premisa indispensabilă şi primă a viziunii asupra lumii, dar găseşte în autoreferenţialitatea matematicii cauza sterilităţii ei culturale: e necesar ca impulsurile care orientează spre matematică să vină, pe de o parte, dinspre înţelegerea generală a lumii, iar pe de altă parte, dinspre studiul experimental al lumii şi de la tehnică. Investigaţiile personale ale lui Florenski sunt îndreptate în

ambele direcţii, dar ca obiect al tehnicii serveşte electrotehnica, în mod predominant câmpurile electrice şi mediile lor materiale. În sens larg, studiul câmpurilor este legat de chestiuni de geometrie, de filozofia naturii şi estetică, iar studiul materialelor de histologia materialelor ca domeniu de aplicare a studiilor asupra mulţimilor şi teoriei funcţiilor.

În fine, se cer menţionate cercetările asupra limbii: negând logica abstractă a gândirii, Florenski vede valoarea gândirii în manifestarea ei concretă ca revelare a personalităţii. De aici interesul pentru investigaţia stilistică a manifestărilor gândirii. Pe lângă aceasta, negând gândirea fără cuvinte, Florenski vede în studiul cuvântului principalul instrument de pătrundere în gândirea altuia şi de formare a gândirii proprii. De aici cercetările sale de etimologie şi semasiologie.

Opere. *Din cauza împrejurărilor exterioare şi, în parte, a unora interioare, Florenski n-a tipărit cea mai mare parte a lucrărilor sale; au fost publicate însemnări în general ocazionale sau excursuri din opere mai mari.*

Dintre cele inedite menţionăm: „La cumpăna apelor gândirii", „Filozofia cultului", „Analiza spaţialităţii în artele plastice", „Numărul ca formă", „Autobiografie", „Despre particularităţile curbelor plane ca locuri de întrerupere a continuităţii", „Materiale pentru studiul limbii şi existenţei în gubernia Kostroma", „Viaţa şi personalitatea lui A.M. Buharev", „Viaţa şi personalitatea arhimandritului Serapion Maşkin", „Lecţii pentru o enciclopedie matematică" (în particular o nouă abordare a problemelor topologiei), „Primii paşi ai filozofiei", „Dicţionar de simboluri grafice" (operă vastă realizată împreună cu A.I. Larionov), „Tehnologia materialelor neconductoare de electricitate", „Porozitatea porţelanului izolator şi metoda de măsurare şi calcul a suprafeţelor corpurilor neregulate", „Integratorul electric", „Instrumente hidrostatice şi electrotehnice pentru rezolvarea ecuaţiilor algebrice şi transcendente", „Vechile nume ruseşti ale pietrelor preţioase", „Evaluarea calităţii producţiei" şi altele. Pe lângă aceasta a ţinut un curs pe problemele creaţiei.

În 1919, Florenski stabileşte o legătură mai strânsă cu tehnica, ţine o serie de referate la Asociaţia Panrusă a Inginerilor, la Societatea Rusă a Electrotehnicienilor şi la alte asociaţii, publică o serie de articole în „Electrificarea" şi alte gazete tehnice. Din acel timp lucrează în Consiliul Rus Suprem al Economiei Naţionale (VSNH), iniţial la „Karbolit", apoi la GLAVELEKTRO. Atât într-un loc, cât şi în celălalt, se ocupă de problemele principale legate de câmpurile electrice şi materiale izolatoare. În 1921, Florenski ţine prelegeri la Atelierele Superioare de Artă (VHUTEMAS) şi elaborează un curs de analiza spaţialităţii. În acelaşi timp conduce lucrări experimentale la Institutul de Stat pentru Experienţe Electrotehnice, iar în 1924 devine director al recent-iniţiatului Laborator de Cercetare a Materialelor. În 1924 e ales membru al Consiliului Electrotehnic Central şi lucrează în domeniul standardizării în Comitetul Unificat Moscovit pentru Norme şi Reguli Electrotehnice (MOKEN). În paralel cu aceasta, urmează o muncă experimentală şi literară în legătură cu activitatea pe lângă Consiliul Special pentru Ameliorarea Calităţii Producţiei.

Într-o scurtă autobiografie redactată tot în 1927, Florenski îşi preciza poziţia politică:

„În chestiuni de politică n-am nimic de spus. Potrivit înzestrării mele, a preocupărilor mele şi a convingerilor câştigate din istorie că evenimentele istorice nu evoluează exact aşa cum prevăd cei ce participă la ele, ci după legi până acum neclarificate ale

dinamicii sociale, m-am ţinut în permanenţă departe de politică şi, pe lângă aceasta, sunt de părere că e dăunător pentru societate dacă oamenii de ştiinţă, chemaţi să fie experţi impasibili, se amestecă în lupta politică. Niciodată în viaţă n-am aparţinut vreunui partid politic".

I se publică lucrările *Porozitatea porţelanului izolator*, 65 p. şi *Amvrozi Troiţki, sculptor din secolul al XV-lea*, 58 p. + 35 ilustraţii, ultima avându-l drept coautor şi pe contele Iuri Olsufiev.

Contribuie decisiv la crearea noului ulei de motor anticoagulant numit de oficialităţi „decanit", în cinstea aniversării Revoluţiei bolşevice.

1928, mai: e arestat – pentru propagandă religioasă sub masca activităţii ştiinţifice, împreună cu alţi 80 „foşti" şi alţi preoţi şi credincioşi din Serghiev Posad – de OGPU în cadrul unei ample operaţiuni a poliţiei secrete sovietice de reprimare a reprezentanţilor vechii societăţi ruse refugiaţi, ca odinioară în istorie, în jurul sanctuarului Sfântului Serghie. Închis în temutul penitenciar Butîrki, e anchetat, iar în iulie este exilat în oraşul Gorki (Nijni Novgorod), unde lucrează în laboratorul radio şi continuă să redacteze articole pentru *Enciclopedia tehnică*.

La intervenţia Ekaterinei Peşkova, prima soţie a lui Maksim Gorki, în septembrie e rechemat la Institutul electrotehnic din Moscova, ca şef al secţiei de materiale plastice izolatoare.

Publică în revista *Cultura matematică* (nr. 8) *Sensul fizic al curburii spaţiului* (fragment din prelegerile privind *Analiza spaţialităţii*, 1923-1924).

Între 1928 şi 1933 publică o serie de articole tehnice în reviste de specialitate (*Curierul electrotehnic, Jurnalul electrotehnic, Natura, Reconstrucţia socialistă şi ştiinţa*).

I se publică monografia *Carbolitul. Producţie şi proprietăţi*, 125 p. În prefaţă scrie:

> *„Carbolitul face parte din grupul materiei organice prin care industria intră într-o competiţie deschisă cu natura şi care, în acest sens, poate fi văzut ca semn al unei noi epoci sintetice în relaţie cu lumea. Relaţia anterioară se exprima în decantare, separaţie şi analiză. Noua relaţie nu se mulţumeşte cu produse finite, ci le realizează prin combinaţii artificiale, orientând procesul spre scopuri stabilite în prealabil. Trei regnuri ale naturii – regnul animal prin produsele petroliere, regnul vegetal prin produse carbonifere şi regnul mineral prin diferite săruri şi legături anorganice – trebuie să se unească pentru a produce corpul solid carbolit, care aminteşte soliditatea lemnului, durabilitatea cauciucului, de răşină şi os, dar în acelaşi timp le depăşeşte pe toate prin îmbinarea armonică a proprietăţilor lor*".

1929: participă la conferinţe despre materiale izolatoare, grafit etc.

La Berlin se publică în reimprimare anastatică 99 de exemplare din *Stâlpul şi Temelia Adevărului*. Reapariţia suscită reacţii critice în presa rusă din emigraţie: recenzia negativă intitulată „Tortura spiritului" (*Put*, Paris, nr. 20, 1930, pp. 102-107) a părintelui G. Florovsky, principal reprezentant din emigraţie, alături de V. Lossky, al teologiei ortodoxe neopatristice, ostilă din principiu genului filozofiei religioase reprezentate de un Soloviov, Florenski sau Bulgakov.

Conţinutul acestei recenzii negative va fi integrat ulterior de G. Florovsky în capitolul final din ampla sa sinteză istorico-critică numită *Căile teologiei ruse*, publicată în 1937 la Paris, verdictul său negativ contribuind decisiv până astăzi la descalificarea ca neortodoxă a gândirii florenskiene şi discreditarea definitivă a figurii sale în cercurile ortodoxe hiperconservatoare.

1930: devine director adjunct pentru probleme de ştiinţă la Institutul unional pentru electrotehnică, conducând şi secţiile de vid, roentgen, metrologie şi lumină.

Campanie de demascare în presa sovietică a „misticismului" filozofic şi ştiinţific al lui A. Losev (1893-1988) şi P.A. Florenski. În cartea sa apărută în 1929 cu titlul *Cosmosul antic şi ştiinţa modernă*, Losev relua şi dezvolta interpretarea dată de Florenski teoriei relativităţii ca sprijinind imaginea antică despre univers. În urma conferinţei lui G. Graber de la Institutul de filozofie al Academiei Sovietice „contra misticismului militant al lui A. Losev", Losev este arestat şi trimis într-un lagăr de muncă, de unde revine 11 luni mai târziu, „convertit" formal la marxism (cu toate acestea, va reîncepe să publice abia în 1954).

1931: călătorii în vederea identificării de resurse pentru producerea de materiale izolante la Mariopol (grafit), Kerci (fier), Tbilisi şi Ciatura (magnetit).

1932: devine membru al Comisiei pentru standardizare a denumirilor şi simbolurilor tehnice de pe lângă Consiliul de apărare al Uniunii Sovietice.

Contract cu editura Forţelor aeriene sovietice pentru monografia *Materiale electrotehnice. Curs de cercetare pentru tehnica electro şi radio*, care n-a mai apărut.

Apare în revista *Reconstrucţia socialistă şi ştiinţa* (nr. 4) ultimul articol publicat în timpul vieţii, *Fizica în slujba matematicii*, care va contribui la condamnarea sa. În finalul articolului, Florenski scrie:

> *„Matematicienilor nu le va mai rămâne nimic altceva de făcut decât să recunoască deschis caracterul telepatic al cunoaşterii lor sau să admită la fel de deschis că ştiinţa lor este una mediată şi că prin aceasta au introdus ca legitim în matematică un lucru de care s-au folosit mereu în mod nelegitim: percepţia interioară a diferitelor forţe ale naturii şi a proprietăţilor lor inerente. Atunci însă axiomatica matematică va trebui transformată din temelii. O deplasare relativ mică în direcţia naturii fizical-intuitive a cunoştinţelor matematice (mă refer la cele două principii ale relativităţii) a condus la consecinţe imprevizibile. Până în ce profunzime va trebui transformată gândirea matematică atunci când s-a clarificat natura condiţionată şi scolastică a formalismului matematic actual şi s-a înţeles că matematica provine din viaţă, e intuită de ea şi serveşte ei. Matematica se bazează în esenţă pe intuiţie, nu pe intuiţia izolată, introdusă pe furiş, pe minimumul de viaţă admis, ci pe plenitudinea vieţii*".

Florenski e violent criticat pentru interpretarea „mistică" a „teoriei idealiste", „produs al ştiinţei burgheze", a relativităţii, de G. Fridman (*Teoria relativităţii şi propaganda religioasă*, 1932) şi matematicianul-ideolog E. Kolman („Contra noilor revelaţii ale obscurantismului burghez", *Bolşevik*, nr. 12/1933). Ultimul scria astfel: „Lachei cu diplomă ai popimii folosesc sub nasul nostru matematica pentru formele cele mai bine mascate de propagandă religioasă a idealismului... P.A. Florenski nu e doar un simplu popă obişnuit, el este un militant ultrasavant al ortodoxiei celei mai reacţionare a «sotniilor negre» [grupare politică ortodoxă rusă de extremă dreaptă dinainte de 1917], al idealismului celui mai cras şi al

obscurantismului cel mai agresiv", făcând în final apel la „vigilenţa revoluţionară" necesară „pentru stăvilirea încercărilor de a acoperi cu gunoi idealist conştiinţa societăţii socialiste fără clase".

1933, 25 februarie: este arestat în locuinţa din Moscova de poliţia secretă sovietică OGPU, sub acuzaţia de „agitaţie şi propagandă contrarevoluţionară şi activitate contrarevoluţionară organizată", căzută sub incidenţa bine cunoscutului articol 58-10/11 din Codul Penal sovietic şi închis din nou la Butîrki. Ancheta a fost condusă de temutul Şciupeiko, împuternicitului OGPU pentru districtul Moscova (ulterior condamnat la moarte şi executat de NKVD pentru falsificarea proceselor-verbale şi aplicarea torturii în anchete). Pe baza denunţului smuls de NKVD de la profesorul de drept P.V. Ghiudilianov, arestat cu câţiva ani înainte, împreună cu P.A. Florenski a fost arestat un grup întreg de profesori şi oameni de ştiinţă care ar fi aparţinut unei organizaţii politice contrarevoluţionare („Partidul renaşterii Rusiei") conduse de P.A. Florenski, şi din care ar fi făcut parte, pe lângă Ghiudilianov, academicienii N.P. Lujin, S.A. Ciapghin şi alţii, acuzată de a fi urmărit crearea unui guvern republican sprijinit pe Biserica Ortodoxă şi unirea între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică.

Pe 16 martie, scrie în arest un text de 50 de pagini conţinând o *Propunere cu privire la structura statului viitorului* (centralizare politică – descentralizare a culturii educaţiei, economiei şi comerţului). În ciuda viziunii utopice, nedemocratice (sfera politicii trebuie lăsată în mâna experţilor, sub conducerea unei personalităţi puternice, profetice) şi izolaţioniste (naţiunea trebuie să fie o entitate autosuficientă din punct de vedere economic, militar etc.), Florenski nu convinge anchetatorii, care aşteptau o mărturisire şi o retractare.

Pe 26 iulie, un tribunal special OGPU alcătuit din trei persoane („troika") îl condamnă la zece ani muncă silnică în Siberia Orientală.

La începutul lui decembrie intră în lagărul „Svobodnîi" de pe magistrala Baikal-Amur (BAMLAG), unde este repartizat în secţia de cercetare ştiinţifică.

1934, primăvara: la vestea confiscării bibliotecii sale, Florenski scrie şefului de şantier al BAMLAG următoarele:

„Toată viaţa mi-am consacrat-o muncii ştiinţifice şi filozofice; nu am cunoscut niciodată nici odihna, nici distracţiile, nici plăcerile. Acestei slujiri a umanităţii îi reveneau nu numai întregul meu timp şi toate puterile mele, ci şi modestul meu salariu, folosit pentru cumpărarea cărţilor, pentru fotografii, corespondenţă şi altele. Astfel, ajungând la vârsta de 52 de ani, am strâns materiale care trebuiau să fie prelucrate, urmând să dea rezultate preţioase, deoarece biblioteca mea nu era numai o colecţie de cărţi, ci conţinea şi o serie de selecţii pe anumite criterii şi teme, gândite deja de mine. Se poate spune că operele erau pe jumătate gata, fiind păstrate însă sub forma unor note din cărţi, a căror cheie îmi este cunoscută numai mie. În afară de asta, adunasem desene, fotografii şi o mulţime de însemnări de prin cărţi. Însă astăzi întreaga trudă a vieţii mele a dispărut, pentru că toate cărţile, materialele, ciornele mele, precum şi manuscrisele mai mult sau mai puţin prelucrate mi-au fost confiscate din ordinul OGPU. Cu această ocazie, mi-au fost confiscate nu numai cărţile personale, ci şi cele ale fiilor mei, care învaţă în institute ştiinţifice, ba chiar şi cărţile pentru copii, inclusiv manualele. La condamnarea mea din 26 iulie 1933 de către PPOGPU departamentul Moscovei, nu a fost vorba de confiscarea avutului, şi de aceea confiscarea

cărţilor şi a rezultatelor cercetărilor mele ştiinţifice şi filozofice este pentru mine o grea lovitură [...]; distrugerea rezultatelor muncii mele de o viaţă este pentru mine mult mai grea decât moartea fizică".

Pe 15 noiembrie e transferat în staţiunea experimentală pentru cercetarea solului îngheţat din Skovorodino, în regiunea Amur (graniţa ruso-chineză).

Cercetările sale despre proprietăţile mecanice şi conductibilitatea electrică a solului regiunilor cu îngheţ veşnic au intrat în monografia *Construcţia pe solul îngheţat*, 1940 (372 p.), semnată de Nikolai Bîkov şi Pavel Kapterev (acesta din urmă vechi prieten al lui Florenski, arestat împreună cu el); numele lui P.A. Florenski nu este menţionat.

Strânge material pentru un dicţionar oroceno-rus şi începe poemul *Oro*.

În iulie-august e vizitat de soţie şi trei dintre copiii săi, pe care-i îndeamnă să „nu-şi trădeze convingerile". Respinge însă – invocând *Filipeni* 4, 11-13 – propunerea de a pleca în străinătate la intervenţia lui Masaryk, preşedintele Cehoslovaciei. Încă în timpul vizitei familiei e trimis la izolator pentru 40 de zile, după care, pe 1 septembrie, este expediat în lagărul special din clădirile fostei Mănăstiri Schimbarea la Faţă, a sfinţilor Zosima şi Savati (secolul al XV-lea) de pe insulele Solovki* din Marea Albă, unde ajunge (după o călătorie cu peripeţii, în cursul căreia este atacat şi jefuit în lagărul de tranzit Kem) în a doua parte a lui octombrie.

La Solovki lucrează în fabrica de iod, unde brevetează zece procedee de obţinere a iodului din alge şi agar-agar.

1935-1936: ţine în lagăr prelegeri de matematică, fizică, de tehnologia şi chimia plantelor acvatice.

Continuă corespondenţa cu Vernadski prin intermediul familiei, fiul său Kiril fiind din 1935 laborant la Vernadski.

Ţine până în iunie 1937 o emoţionantă corespondenţă (103 scrisori numerotate) cu familia: soţie, mamă şi copii. Unele scrisori au valoare testamentară.

„De multă vreme am ajuns la concluzia că viaţa ne realizează toate dorinţele, dar cu mult prea mare întârziere şi într-un mod caricatural, greu de recunoscut. În ultimii ani am visat o viaţă dusă în imediata vecinătate a unui laborator, şi lucrul s-a întâmplat, dar la Skovorodino. Am vrut să mă ocup de chestiuni de sol, şi lucrul s-a

* În mai 1923, Mănăstirea Solovki a fost închisă şi transformată în primul lagăr sovietic de reeducare a opozanţilor, lagăr-model pentru ceea ce avea să devină ulterior arhipelagul GULAG, sistemul concentraţionar sovietic. Pe 20 februarie 1937 s-a hotărât transformarea lagărului în închisoare specială (până la 2 noiembrie 1939, când începutul războiului a dus la transferarea deţinuţilor în Siberia şi crearea la Solovki a unei baze navale sovietice). Numai foarte recent a ieşit la iveală faptul că după această dată o parte din deţinuţi a fost încarcerată, iar alta lichidată; în octombrie 1937, troika specială NKVD din regiunea Leningrad a dat ordin să fie împuşcaţi 1825 de prizonieri din fostul lagăr: 200 au fost împuşcaţi direct pe insule, iar 509 au fost transferaţi la Leningrad, unde au fost executaţi în perioada decembrie 1937 – februarie 1938; ceilalţi 1116 deţinuţi au fost transportaţi cu trenul la Medveiegorsk (Karelia), fiind executaţi şi îngropaţi aici între 27 octombrie şi 4 noiembrie 1937, împreună cu alţi deţinuţi (în total aproape 500), în 150 de gropi comune în pădurea Velina de lângă Sandormoch.

întâmplat tot acolo. Am visat odinioară să trăiesc într-o mănăstire, şi acum trăiesc într-o mănăstire, dar pe insulele Solovki. În copilărie visam să trăiesc pe o insulă, să observ fluxul şi refluxul şi să am de-a face cu algele; acum sunt pe o insulă unde domneşte fluxul şi refluxul şi mă ocup de alge. Dorinţele se împlinesc astfel încât nu le mai recunoşti, şi abia când au trecut de multă vreme. Te sărut, iubită Anulia, nu-ţi pierde curajul. P. Florenski" (7 noiembrie 1934).

„*Îmi scrii că nu particip la eforturile fizicii actuale. Asta nu pentru că nu sunt la Moscova. Spiritul fizicii moderne, extrema ei abstracţie faţă de fenomenele concrete, înlocuirea formelor fizice prin formule analitice îmi sunt străine. Trăiesc cu totul într-o percepţie şi înţelegere a lumii goethean-faradayană. Fizica actuală e chintesenţa gândirii burgheze, şi nu înţeleg de ce mai există o preocupare cu ea în ţara sovietelor. Fizica viitorului trebuie să o apuce pe alte căi, trebuie să se îndrepte spre forma concretă. Trebuie să-şi revizuiască poziţiile fundamentale, nu mai poate rămâne pe lângă o gândire vădit învechită. Nu, nici în Moscova n-aş participa la eforturile fizicii actuale, ci m-aş ocupa de cosmofizică, de principiile fundamentale ale structurii materiei aşa cum sunt date în experienţa nemijlocită şi nu cum sunt construite abstract din premise formale. Mai aproape de realitate, mai aproape de viaţă! asta e orientarea mea. Nu fără motiv am intrat mai de mult în studiul materialelor eletrotehnice. Te sărut, iubită mamă*" (23-25 aprilie 1936).

„*Sarcina vieţii nu e aceea de a-ţi petrece viaţa în linişte, ci de a trăi demn şi de a nu fi inutil şi un balast pentru ţara ta. Când intri într-o fază tumultuoasă a vieţii istorice a ţării tale sau chiar a lumii întregi, când se decid probleme mondiale, firește că e greu, e nevoie de eforturi şi suferinţe, dar tocmai aici trebuie să te arăţi om şi să-ţi dovedeşti demnitatea. Au existat şi epoci paşnice şi liniştite. Dar a folosit oare majoritatea aceşti ani de linişte? Firește că nu, s-a ocupat de jocul de cărţi, de intrigi şi flecăreli goale şi s-au făcut foarte puţine lucruri demne de atenţie. Au fost atunci oamenii mulţumiţi? Nu, erau chinuiţi de plictiseală, îşi lichidau chiar arogant socotelile cu viaţa. Când privesc în urmă la viaţa mea (la vârsta mea, lucrul e deosebit de recomandabil), nu văd cu ce mi-aş schimba esenţial viaţa dacă ar fi să o mai încep o dată, în alte condiţii. Firește, aş lăsa în urmă unele greşeli, erori şi pasiuni, dar acestea nu m-au deviat de la orientarea fundamentală şi de aceea nu-mi fac reproşuri. Aş fi putut da mai mult decât am dat şi până în ziua de azi puterile mele nu s-au epuizat, dar umanitatea şi societatea sunt astfel încât n-ar putea primi de la mine lucrurile cele mai valoroase. M-am născut în contratimp şi dacă se vorbeşte de vină, aici stă vina mea. Probabil că peste 150 de ani posibilităţile mele s-ar fi putut folosi mai bine. Totuşi, când privesc mediul înconjurător istoric al vieţii mele, nu simt nici o remuşcare în conştiinţă pentru viaţa mea, dimpotrivă. Regret chiar că nu v-am putut veseli mai mult, că n-am dat copiilor tot ceea ce aş fi vrut să le dau*" (3 decembrie 1936 – 4 ianuarie 1937).

„*Numesc iraţional* [destinul lui Puşkin] *pentru că în Puşkin se împlineşte legea universală potrivit căreia profeţii sunt ucişi cu pietre, iar o dată morţi, li se înalţă monumente. Puşkin n-a fost nici primul, nici ultimul: destinul celor mari e suferinţa, suferinţa ce le vine de la lumea din afară şi suferinţa interioară ce le vine de la ei înşişi. Aşa a fost, aşa este şi aşa va fi. De ce anume? Este vorba de o diferenţă de fază între societate şi cei mari: creşterea e inegală, măreţia este distanţa faţă de valorile medii caracteristice ale societăţii şi propria lor constituţie în măsura în care aparţine societăţii. Dar nu suntem mulţumiţi cu răspunsul la întrebarea «de ce?» şi vrem un*

răspuns la întrebarea «pentru ce?». Este limpede că aşa e făcută lumea, încât tot ceea ce i se dă trebuie plătit cu suferinţe şi persecuţii. Cu cât e mai dezinteresat darul, cu atât mai aspre sunt persecuţiile şi mai cumplite suferinţele. Aceasta e legea vieţii, axioma ei. Lăuntric o simţi ineluctabilă şi generală, dar când te izbeşti de realitate, în fiecare caz în parte dai peste ceva nou şi neaşteptat" (13 februarie 1937).

„*Am totuşi ferma convingere că în lume nimic, bun şi rău, nu se pierde şi, chiar dacă rămâne ascuns mai mult sau mai puţin, el va ieşi la iveală mai curând sau mai târziu. Pentru viaţa personală, această convingere este poate puţin reconfortantă. Dar dacă arunci o privire exterioară asupra ta ca element al vieţii lumii, fiind convins că nimic nu se pierde, poţi lucra liniştit, chiar dacă pe moment aceasta nu produce nici un efect exterior imediat şi manifest*" (23 februarie 1937).

„*Aş dori să-ţi scriu ceva* – scrie fiului său Kiril – *despre lucrările mele sau, mai exact, despre sensul lor, esenţa lor lăuntrică, încât să poţi continua gândurile care nu mi s-a îngăduit să le duc la bun sfârşit (aici nu există sfârşit), dacă cel puţin le-aş fi putut face înţelese altora.*

Ce am făcut toată viaţa mea? Am privit lumea ca întreg [ţeloc], *ca imagine şi realitate unitară, dar în fiecare clipă sau, mai bine zis, în fiecare etapă a vieţii mele dintr-un anume unghi de vedere. Am investigat conexiunile lumii într-o secţiune transversală, într-o anume direcţie, pe un anumit plan, şi m-am silit să înţeleg structura lumii pe baza indiciului care mă interesa în etapa respectivă a vieţii. Secţiunile s-au schimbat, dar nici una n-a luat locul alteia, ci îi adăuga ceva. De aici dialectica neîncetată a gândirii (schimbarea planurilor), cu permanenta orientare spre lume ca întreg. Căutarea mea era prea abstractă şi prea generală. Concret, este vorba de a cerceta în toate sferele naturii semnificaţia unui element chimic sau a altuia dintr-o legătură, a unui tip de legătură, a unui tip de sistem, a unei forme geometrice, a unei texturi, a unui tip biologic, a unei formaţiuni etc., pentru a investiga chipul individual al acestui moment al naturii ca unul calitativ distinct şi de neînlocuit. Împotriva mecanismului grosolan sau fin care neagă calitatea, e pusă în lumină natura calitativ deosebită unică a momentelor individuale care sunt universale în semnificaţia lor şi individuale în esenţa lor. «Ce este generalul? Cazul individual» (Goethe). Lucrez mereu cu cazuri individuale, observ la ele apariţia concretă a universalului, cu alte cuvinte, observ* eidos*-ul platonic-aristotelic (fenomenul originar al lui Goethe). Tatăl meu îmi vorbea despre incapacitatea mea de a gândi abstract şi de aversiunea mea faţă de gândirea particulară ca atare: «Punctul tău tare stă acolo unde concretul se leagă cu universalul». E adevărat. Ştiu că mi se reproşează fragmentarea. E corect, dar numai în aparenţă, fiindcă din copilărie şi până în ziua de azi gândesc cu încăpăţânare la unul şi acelaşi lucru, dar acest unu are nevoie de acces din multe laturi. Poate că lucrul întrece puterile mele, dar el nu este o fragmentare, ci o întreprindere uriaşă ce necesită multă muncă... Până ce nu am cântărit cu mâinile mele, am analizat şi calculat eu însumi, nu înţeleg fenomenul, pot vorbi despre el şi medita la el, dar nu mi-a devenit încă propriu. Nu că nu mi-aş putea permite să abordez fenomenele în mod general sau abstract, nu vreau să fac aceasta. Nimeni n-ar observa poate dacă n-am mai proceda aşa, dar gândirea abstractă îmi dă senzaţia de neonestitate şi şarlatanie, şi aşa percep şi majoritatea generalizărilor alteia. Or, generalul, universalul trebuie să apară în individual şi concret. Ţi-am scris toate acestea, poate îţi vor fi de folos*" (21 martie 1937).

„*Epopeea uzinei noastre de alge se încheie în aceste zile. Cu ce mă voi ocupa în continuare, nu ştiu, poate cu lemnul: aş dori adică să aplic în acest domeniu analiza*

matematică. Sfârşitul muncii asupra algelor era de aşteptat: întotdeauna a fost aşa în viaţa mea! o dată ce stăpâneam obiectul, din motive independente, trebuia să-l părăsesc şi să încep altceva. Probabil că aici se află un sens mai adânc, din moment ce acest lucru se repetă de-a lungul unei vieţi întregi – o lecţie de dezinteresare, şi totuşi, totul e atât de istovitor".

„Opera vieţii mele e distrusă: niciodată nu voi mai avea dorinţa de a reînnoi munca acestor cincizeci de ani. N-aş mai avea dorinţa pentru că n-am lucrat pentru mine, nici spre a scoate de aici vreun avantaj, şi dacă umanitatea, în numele căreia n-am cunoscut viaţa personală, a socotit să anihileze tot ce am făcut pentru ea, neaşteptând pentru aceasta decât momentul în care opera era aproape încheiată, cu atât mai rău pentru umanitate: atunci să încerce ea să facă tot ce a distrus. Cu toate condiţiile în care mă aflu, ajung să mai primesc ceva literatură şi văd că alţii lucrează asupra unor chestiuni pe care le-am lucrat singur, orbecăind şi dibuind. Desigur, bucată cu bucată şi încetul cu încetul, tot ce am făcut va fi făcut de alţii, dar va trebui timp, puteri, bani şi noroc. Prin distrugerea a ceea ce s-a făcut în ştiinţe şi filozofie, oamenii s-au arătat aşa cum sunt – atunci la ce-mi serveşte să-mi fac griji pentru mine însumi? Deşi lucrez, o fac pe chestiuni secundare sau cu totul accesorii: nici condiţiile de muncă, nici vârsta, nici moralul nu-mi dau posibilitatea să mă ocup de lucrurile primordiale. Cunosc suficient de bine istoria şi dezvoltarea istorică a gândirii pentru a prevedea timpul în care se vor căuta bucăţică cu bucăţică fragmentele a ceea ce a fost distrus. Faptul nu mă bucură, dimpotrivă: prostia omenească e detestabilă, ea durează de la începutul istoriei şi, fără îndoială, va dura până la sfârşitul ei. Cu atât mai rău. Pentru mine, faptul e lipsit de interes" (10-11 martie 1937).

„Propria mea activitate nu-mi este atât de importantă şi aş prefera să fiu singur cu gândurile mele. Nu sunt nici măcar sigur dacă le va primi viitorul, fiindcă atunci când vor fi ajuns la el, viitorul îşi va avea propriul lui limbaj şi propria sa procedură. În ultimă instanţă slăvesc bucuria gândirii, dacă viitorul ajungând aici din altă parte se va spune: «În 1937, cutare (Numele) a exprimat aceleaşi idei într-un limbaj demodat»" (23 martie 1937).

Într-una din ultimele scrisori, presimţindu-şi sfârşitul aproape, face pentru fiul său Kiril un ultim testament literar, grupându-şi contribuţiile originale în patru mari clase:

„I. În matematică: *1. Conceptele matematice ca elemente constitutive ale filozofiei (discontinuitate, funcţii ş.a.m.d.); 2. Teoria mulţimilor şi teoria funcţiilor cu variabilă reală; 3. Mărimi imaginare în geometrie; 4. Individualitatea numerelor (numărul ca formă); 5. Studiul curbelor in concreto; 6. Metodica studiului formelor.*

II. În filozofie şi istoria filozofiei: *1. Rădăcinile cultice ale începuturilor filozofiei; 2. Fundamentul cultic şi artistic al categoriilor; 3. Antinomiile raţionalităţii; 4. Studiul istorico-filologic şi lingvistic al terminologiei; 5. Fundamentele materiale ale antropodiceei; 6. Realitatea spaţiului şi timpului.*

III. În istoria artei: *1. Metodica descrierii şi datării obiectelor artei ruse vechi (sculptură, bijuterii, pictură); 2. Spaţialitatea în operele de artă (mai cu seamă în arta plastică).*

IV. În electrotehnică: *1. Studiul câmpurilor; 2. Metodica studiului materialelor electrice; bazele studiului materialelor electrice; 3. Importanţa structurii materialelor electrice; 4. Răspândirea răşinilor sintetice; 5. Utilizarea diferitelor deşeuri pentru producerea maselor plastice; 6. Răspândirea şi prelucrarea elementelor de depolarizare;*

7. Clasificarea şi standardizarea materialelor, elementelor etc.; 8. Studiul mineralelor carbonice ca grupă unitară; 9. Studiul diferitelor minerale; 10. Studiul sistematic al micii şi descoperirea structurii ei; 11. Studiul solurilor şi pământurilor. Iodul.

Neclasificate: *Fizica terenurilor îngheţate. Valorificarea utilizării algelor şi iodului"* (13 mai 1937).

1937, 20 februarie: lagărul special Solovki e transformat în închisoare cu condiţii înăsprite de detenţie.

Pe **25 noiembrie**, în secret, este condamnat la moarte de un tribunal militar extraordinar („troikă") NKVD din Leningrad, în cadrul vastei acţiuni de lichidare a ultimelor elemente ne- şi antisovietice organizate de Stalin cu ocazia împlinirii a două decenii de la Revoluţia din octombrie: între 1937 şi 1938, troicile speciale au condamnat la moarte prin împuşcare cca 700.000 de persoane, ale căror morminte rămân în marea lor majoritate necunoscute până în ziua de azi.

Pe **8 decembrie**, Florenski – numit de cei ce-l cunoşteau un *„Leonardo da Vinci"* sau un *„Pascal rus"* – este executat prin împuşcare la Leningrad. Informaţia a fost comunicată familiei de KGB abia la 24 noiembrie 1989; până în 1989, data „oficială" a decesului părintelui Florenski fusese una „fictivă" – o dată tipică de GULAG: 15 decembrie 1943. Dovada sinistră a tragicului adevăr era copia anexată după următorul document din arhivele KGB:

> *„Act nr. 694: Sentinţa Troikăi VNKVD-LO* [Administraţia Comisariatului Poporului pentru Afaceri Interne, Districtul Leningrad]: *nr. de protocol 199 din 25 noiembrie 1937 cu privire la condamnatul la pedeapsa maximă Florenski Pavel Aleksandrovici. Sentinţa a fost executată la 8 decembrie 1937, dată la care s-a întocmit şi prezentul act. Comandantul VNKVD-LO, locotenent de securitatea statului* [indescifrabil], *8 decembrie 1937"*.

1943, aprilie: cu ocazia sesiunii comemorative dedicate părintelui P.A. Florenski de Institutul „Saint-Serge" din Paris, prietenul său, părintele Serghi Bulgakov, citeşte o importantă evocare [trad. rom. *I*, pp. 5-14]: *„S-ar putea spune că viaţa i-a oferit alternativa de a alege între Paris şi Solovki. Iar el s-a hotărât pentru patrie, deşi acest lucru însemna şi Solovki, dar a vrut să împărtăşească destinul poporului său. El însuşi şi destinul său sunt măreţia şi faima Rusiei, dar şi una dintre cele mai mari crime ale ei"*.

1958, 5 mai: sentinţa din iulie 1933 e anulată, iar Florenski este reabilitat, numele său fiind înscris pe un monument din grădina Academiei Teologice din Zagorsk (Serghiev Posad).

În **1967**, în nr. 3 din seria de „Studii cu privire la sistemele de semne" editată de cunoscuta şcoală de semiotică a culturii de la Tartu (Estonia), apare *Perspectiva inversă*, primul text al lui Florenski publicat în URSS după 1932. El va fi urmat în 1971, în nr. 5, de: *Numerele pitagoreice* (1922), *Legea iluziei* (1921-1924) şi *Symbolarium* (1923). În 1969, revista *Arta decorativă a URSS* publică *Proiecţia organelor* (1922).

În **1970** apare, în volumul 5 (pp. 377-379) al *Enciclopediei filozofice* sovietice, un amplu şi obiectiv articol dedicat lui P.A. Florenski, semnat de R.A. Galîţeva; critica de partid n-a uitat să remarce dimensiunile articolului: mai mare decât articolele consacrate lui Holbach şi Helvetius la un loc.

Pe **6 martie 1969**, la Academia Teologică din Zagorsk (numele sovietic al localităţii Serghiev Posad), se desfăşoară o seară comemorativă dedicată lui P.A. Florenski. Tot în 1969, *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* (*Jurnal Moskovskoi Patriarhii*), nr. 4 şi 9, publică eseurile florenskiene *Spirit şi carne* (1914) şi *Icoanele de rugăciune ale Cuviosului Serghie de Radonej* (1919). Tot aici apare, în 1972, un eseu dedicat memoriei părintelui Florenski de G. Troiţki.

În **1972, 1974, 1977, 1983** şi **1986**, anuarul *Studii teologice* (*Bogoslovskie Trudîi*) al Patriarhiei Moscovei publică ample culegeri din lucrările teologice inedite ale lui P.A. Florenski (*Iconostasul, Materiale ecleziologice, Macrocosmos şi microcosmos, Empireea şi empiria*). Tot aici, în 1982, cu prilejul centenarului naşterii, ieromonahul Andronik Trubaciov (nepot după soră) publică primul indice complet al tuturor lucrărilor *publicate* de P.A. Florenski în Rusia şi URSS. *Jurnalul Patriarhiei Moscovei* publică, tot în 1982, o serie de articole cu privire la personalitatea, opera şi gândirea creatoare ale lui P.A. Florenski (Innokentii Prosvirin, Andronik Trubaciov, Ioann Sviridov şi Vladimir Ivanov) reprezentând comunicările prezentate cu ocazia unui simpozion comemorativ ţinut pe 22 februarie 1982 la Academia Teologică din Zagorsk (o sesiune similară a avut loc, pe 8 aprilie 1982, şi la Academia Teologică din Leningrad).

Începând din **1971**, periodicul *Curierul Asociaţiei Studenţilor Creştini Ruşi* (*Vestnik russkogo hristianskogo dvijenia*), editat la Paris de Nikita Struve, publică constant materiale inedite ale lui P.A. Florenski, care circulau în samizdat. În 1985, apare la Paris, la „YMCA Press" (coordonată de acelaşi N. Struve), un prim volum de *Opere* cuprinzând studii despre artă editate tot după versiuni samizdat [volum publicat în limba română în 1994, în traducerea lui Boris Buzilă, de Editura Anastasia sub titlul *Iconostasul*].

În **1972**, „YMCA Press" din Paris publică prima monografie (modestă, dar onestă) asupra lui Florenski, care a circulat în Rusia sub formă de samizdat: cartea lui S.I. Udelov (pseudonimul lui S.I. Fudel [1900-1977], fiu de preot, prieten cu Florenski), *Ob O. Pavle Florenskom*, 134 p.

În **1974** la Milano şi în **1975** la Lausanne, apar traduceri integrale ale *Stâlpului şi Temeliei Adevărului* în limba italiană (P. Modesto; prefaţă de Elemire Zola) şi, respectiv, franceză (C. Andronikof).

În **anii '70** încep să apară primele monografii despre gândirea florenskiană, universităţile pontificale italiene şi teologii catolici deţinând nu numai prioritatea, dar şi supremaţia absolută în domeniu: Giulio Accarini, *P. Florenskij e la filosofia dell'unitotalita* (nepublicată), Sacro Cuore, Milano, 1974 şi Constante Altissimo, *Gli elementi tradizionali della contemplazione nell'interpretazione filosofico-teologica di P. Florenskij* (nepublicată), Istituto Orientale di Roma, 1979.

În **1984** apar primele două monografii florenskiene riguroase, reprezentând tot atâtea analize detaliate (din perspectivă tomistă) ale *Stâlpului şi Temeliei Adevărului*, elaborate ca teze de doctorat în cadrul unor universităţi pontificale din Roma:

– Robert Slesinski, *P. Florensky: A Metaphysics of Love*, Crestwood-New York, 259 p., şi

– Michael Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von P.A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg, 303 p.

Tot în 1984, Andronik Trubaciov – nepotul lui P.A. Florenski – susţine la Academia Teologică din Zagorsk teza (nepublicată) de magistru: *Preotul P.A. Florenski. Personalitate, viaţă şi creaţie (teodicee şi antropodicee)*.

În **1990**, Z. Kijas susţine la Universitatea Catolică din Louvain teza (nepublicată): *Dieu, mesure de l'homme selon P.A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*.

Între **10-14 ianuarie 1988** şi **19-23 aprilie 1990**, la Universitatea din Bergamo (Italia), au loc două simpozioane internaţionale consacrate lui P.A. Florenski, moştenirii lui şi culturii epocii sale. Actele au fost publicate de specialiştii Nina Kauchtschischwili, Michael Hagemeister şi N.M. Bonetki:

– *P.A. Florenski i kultura ego vremeni*, Marburg, 1995, 602 p., şi

– *Sviaşcenik P. Florenski: osvoenie nasledia*, Moscova, 1994, 292 p.

Recent, tot în Italia, au apărut alte două remarcabile analize (disertaţii doctorale) ale gândirii florenskiene:

– Natalino Valentini, *La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verita*, Bologna, 1997, 318 p., şi

– Lubomir Žak, *Verita come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma, 1998, 516 p.

O altă lucrare de ultimă oră este cea semnată de:

– Graziano Lingua, *Oltre l'illusione dell'Occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Torino, 1999, 309 p.

Dezgheţul cultural survenit o dată cu era Gorbaciov aduce cu sine şi în Rusia postsovietică reapariţia interesului public pentru personalitatea, opera publicată sau inedită şi gândirea lui P.A. Florenski.

În **1990**, editura „Pravda" din Moscova publică o serie de *Opere* în 3 volume cuprinzând o reeditare anastatică în două volume a *Stâlpului şi Temeliei Adevărului* şi partea I din *La cumpăna apelor gândirii*.

În **1993**, egumenul A. Trubaciov – nepotul lui P.A. Florenski – şi S.L. Kravici (administratorii arhivei preotului P.A. Florenski) anunţă un nou proiect de ediţie critică pe termen lung (la editura „Kupina") a *Operelor complete* în 15 volume (din care n-a apărut încă nici unul), secondat de o altă serie intitulată „Mică culegere de opere", din care, la Kostroma, în 1993, apare doar lucrarea inedită despre *Nume*.

Tot în 1993, se publică la Moscova *Amintirile* (împreună cu alte texte autobiografice).

În **1994**, apare la Moscova versiunea completă a textului prelegerilor despre *Analiza spaţialităţii şi temporalităţii în operele de artă plastică* şi ediţia critică a prelegerilor *Iconostasul*.

Între **1994** şi **1999**, editura „Mîsl" („Gândirea") din Moscova publică în seria „Moştenirea filozofică": Preot Pavel Florenski, *Opere în patru volume*, reprezentând cea mai masivă (dar totuşi departe de a fi completă) culegere de studii, eseuri şi scrisori de până acum.

În **1994** apare la Sankt-Petersburg, sub îngrijirea lui K.G. Isupov, culegerea de texte *P.A. Florenski. Pro et contra*, 752 p.; volumul grupează toate textele semnificative scrise despre Florenski de la început şi până astăzi, atestând percepţia şi recepţia ei partizan contradictorie (radical negativă sau integral exaltantă) şi absenţa unei receptări şi dezbateri ştiinţifice reale despre opera lui Florenski în Rusia secolului XX.

În **1997**, Princeton University Press publică traducerea americană (B. Jakim) a *Stâlpului şi Temeliei Adevărului*, cu o introducere semnată de R. Gustafson.

În limba română, din opera lui P.A. Florenski au apărut până acum:

– *Iconostasul* [prescurtat *I*], traducere şi cronologie de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, 256 p.

– *Perspectiva inversă şi alte scrieri* [prescurtat *PI*], traducere de Tatiana Nicolescu, Alexandra Nicolescu, Ana Maria Brezuleanu, prefaţă de Nina Kauchtschischwili, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, 272 p.

– *Dogmatică şi dogmatism. Studii şi eseuri teologice* [prescurtat *DD*], traducere şi prefaţă de Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, 344 p.

– *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu şi pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Polirom, Iaşi, 1999, 568 p.

II. Antinomie şi *homoousie*

Tabloul succint al principalelor etape ale vieţii, gândirii şi destinului postum al operei de o incredibilă şi deconcertantă complexitate create într-o prea scurtă şi fracturată existenţă creatoare de către Pavel A. Florenski (1882-1937) este, cred, de ajuns pentru a convinge cititorul că se află în faţa unuia dintre cele mai universale, geniale şi profunde spirite ale secolului XX. Matematician, fizician, inginer, filozof şi istoric al filozofiei, filolog, poliglot, estetician şi teoretician al artelor, limbii şi culturii, teolog şi preot ortodox, martir al Bisericii creştine şi al libertăţii intelectuale, unind creator în persoana şi reflecţia sa, într-o sinteză organică, vie şi concretă, unică şi provocatoare – atât pentru contemporani, cât şi astăzi, în prag de nou mileniu –, religia şi ştiinţele exacte, cultul şi cultura, Biserica şi lumea, revelaţia şi raţiunea, părintele Pavel A. Florenski reapare în sfârşit, după aproape trei sferturi de veac de reprimare ideologică şi eclipsă forţată, drept ceea ce a fost: un adevărat „Leonardo da Vinci rus" sau un „Pascal ortodox", cum l-au intuit corect contemporanii.

Reprezentant de frunte al acelui fenomen unic din istoria culturii moderne care a fost aşa-numita „filozofie religioasă rusă" din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX, Florenski se impune drept figura ei cea mai profundă şi actuală, gândirea sa – deşi fragmentar cunoscută până

astăzi, în condiţiile absenţei unei ediţii complete a operelor sale (multe dintre ele aflate încă în manuscris) – eclipsând postum, la decenii distanţă de formularea ei (dovadă a forţei, autenticităţii şi actualităţii sale), gloria rapidă a filozofilor ruşi existenţialişti sau sofiologi (N. Berdiaev, L. Şestov, S. Bulgakov) din emigraţia pariziană a primei jumătăţi a veacului nostru. În Occident, ca şi în Rusia ex-sovietică, personalitatea şi gândirea lui Florenski continuă să fascineze, să incite, editarea şi recepţia operei sale fiind încă abia într-o fază incipientă. Dată fiind complexitatea şi vastitatea descurajantă a intereselor şi preocupărilor ştiinţifice, culturale, filozofice şi religios-teologice care se intersectează în aceasta, evaluarea ei de ansamblu, fie şi preliminară, este deocamdată prematură; va fi nevoie de un număr considerabil de investigaţii de detaliu desfăşurate metodic şi confruntate interdisciplinar înainte de a putea obţine o imagine holografic-tridimensională a gândirii florenskiene.

Unul dintre efectele generate atât de editarea fragmentară încă a operelor, cât şi de diversitatea stupefiantă a temelor abordate, sfidând obsesia specializării, dar întotdeauna pertinent, adecvat la obiect şi original, este faptul că, până astăzi, Pavel A. Florenski continuă să fie cunoscut, analizat şi discutat în primul rând pe baza unei singure cărţi, pe drept cuvânt celebră: *Stâlpul şi Temelia Adevărului*. Publicată în versiunea definitivă la Moscova în 1914, tradusă între timp în marile limbi de circulaţie mondială, ea apare în sfârşit şi în limba română. La ea, şi numai la ea, mă voi referi succint în consideraţiile următoare, încercând să creionez rapid pentru cititorul neavizat (dar interesat) câteva dintre semnificaţiile, implicaţiile şi discuţiile suscitate de această carte unică nu numai în filozofia religioasă rusă, dar socotită, pe drept cuvânt, un „opus magnum" al filozofiei universale din toate timpurile: contemporanii au comparat-o spontan cu faimoasele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin (354-430) sau cu „Apologia religiei creştine" păstrată fragmentar în nu mai puţin faimoasele *Cugetări* ale matematicianului-teolog Blaise Pascal (1623-1662) (deşi poate analogul ei cel mai apropiat îl reprezintă apologia filozofică a iudaismului elaborată exact în aceiaşi ani de Franz Rosenzweig [1886-1929] şi publicată în 1921 sub titlul *Steaua izbăvirii*). Aceasta în ciuda faptului că, aşa cum s-a putut vedea mai sus, pentru Florenski, *Stâlpul...* ţinea de o etapă interioară de mult depăşită, la data publicării sale (1914), de evoluţia gândirii sale, cartea nefăcând altceva decât să expliciteze teoretic starea de spirit a lui Florenski din ultimul său an (1904) ca student la matematică, înainte de hotărârea de a se înscrie la teologie.

Deşi geneza *cărţii* până la versiunea ei finală din 1914 a durat exact un deceniu, *ideea* şi preocupările pe care ea le exprimă erau deja prezente încă din 1904, când – să nu uităm – Florenski avea doar 22 de ani. Ideea cărţii se va maturiza pe parcursul celor patru ani de teologie (1904-1908), găsindu-şi o primă formulare în teza de licenţă a teologului absolvent Pavel A. Florenski din 1908, cu titlul *Despre Adevărul religios* (*O relighioznoi istine*). Aceasta se prezenta deja sub forma a „zece scrisori către un prieten": 1. „Cele două lumi"; 2. „Îndoiala"; 3. „Unitatea Trinitară"; 4. „Lumina Adevărului"; 5. „Mângâietorul"; 6. „Contradicţia"; 7. „Gheena"; 8. „Creatul" (în prezenta ediţie, „Făptura"); 9. „Sofia"; 10. „Prietenia". Încadrate de un cuvânt „către cititor" şi o postfaţă, primele şapte scrisori au fost publicate în această versiune la Moscova cu titlul *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Scrisori către un prieten*, în colecţia *Voprosi relighii*, nr. 2, pp. 226-384 (şi în extras, 163 p.), Scrisoarea 8 a apărut în acelaşi an într-o

altă colecţie (*Relighia i jizn*, pp. 36-61), iar Scrisorile 9 şi 10 au fost publicate în 1911 în revista Academiei Teologice din Serghiev Posad, *Bogoslovski Vestnik*. Cu alte cuvinte, în nucleul său, publicat într-o primă versiune de un autor în vârstă de doar douăzeci şi şase de ani, faimosul *Stâlp*... florenskian nu e altceva decât o genială *teză de licenţă în teologie*. Amplificată cu două noi scrisori/capitole („Păcatul" şi „Gelozia"), dar cu eliminarea Scrisorii „Gheena", o a doua versiune lărgită a textului scrisorilor şi prevăzută cu note şi o serie de excursuri lămuritoare, cartea a fost prezentată de Florenski, în aprilie 1912, consiliului Academiei Teologice moscovite cu sediul în Lavra Troiţe-Serghieva ca proiect de teză de magistru (doctorat) în teologie sub forma cărţii *Despre Adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă* (*O duhovnoi istine. Opît pravoslavnoi feodiţei*), publicată în două volume (534 p. de text + LXXIII p. de note şi excursuri). Versiunea susţinută public pe 19 mai 1914 a tezei a fost însă una prescurtată, cuprinzând doar şapte scrisori şi un cuvânt „către cititor" (erau eliminate scrisorile „Sofia", „Prietenia", „Gelozia" şi excursurile). În acelaşi an, 1914, va apărea la editura de filozofie religioasă „Put" („Calea") din Moscova, sub titlul *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în 12 scrisori* (*Stolp i utverjdenie Istinî. Opît pravoslavnoi feodiţei v dvenadţati pismah*), versiunea definitivă a cărţii (814 p.), incluzând 16 excursuri şi 200 de pagini de note. Aşa cum scria V. Rozanov, toată lumea aştepta cartea anunţată deja de câţiva ani: unii credeau că nu va fi publicată niciodată şi, dintr-o dată, apare un volum de aproape o mie de pagini, minuţios elaborat şi redactat (inclusiv tipografic), în care nici un rând nu era superficial şi „nu era îndoială că ne găseam în faţa unui volum menit să parcurgă o distanţă de invidiat, de secole de acum înainte".

Impactul considerabil al *Stâlpului*... ţinea fără îndoială de faptul că reprezenta povestea intelectuală şi religioasă a unei convertiri de tip special la creştinismul Bisericii Ortodoxe. Şi nu e de mirare că lectura ei a stat şi avea să stea în continuare până astăzi la originea convertirii multor intelectuali ruşi la ortodoxie (începând cu profesorul de filozofie Nikolai O. Losski – tatăl viitorului teolog Vladimir Lossky –, cu poeţii Osip Mandelştam, Maksimilian Voloşin şi alţii), aşa cum hirotonirea ca preot a autorului ei în 1911 avea să genereze o adevărată modă a preoţirii în rândurile intelectualilor ortodocşi ruşi (cel mai celebru exemplu fiind hirotonirea ca preot a profesorului de economie politică Serghi Bulgakov, de Rusalii, în anul 1917). În cazul lui Florenski, era vorba de o convertire de tip special, cel puţin la acea dată în Rusia. Majoritatea reprezentanţilor filozofiei religioase ruse din primii ani ai secolului XX redescoperiseră creştinismul şi Biserica după o perioadă de marxism, trecând printr-un interludiu idealist (cazul lui N. Berdiaev, S. Bulgakov şi alţii), fie plecând de la o formaţie intelectuală filozofică de tip german clasic (kantian, hegelian, neokantian etc.), fie pe calea estetică, erotico-ezoterică a „căutării lui Dumnezeu" (*bogoiskatelstvo*) promovate de o serie de poeţi şi artişti de orientare simbolistă, neoromantică, ce alcătuiau aşa-numita „nouă conştiinţă religioasă rusă": aceştia din urmă erau în general ostili creştinismului Bisericii, considerându-se reprezentanţii unui creştinism al viitorului, liber, mistic, profetic, fără legătură precisă cu instituţia eclezială (reciclând mai vechea teologie a istoriei şi revelaţiei trinitare succesive a abatelui Gioacchino da Fiore, † 1202, ei se considerau profeţii celui de-al „treilea testament" şi ai erei Duhului Sfânt – eră a libertăţii şi creativităţii –, menit să înlocuiască Noul Testament al Bisericii, reprezentantă a

erei Fiului – eră a mântuirii şi ascezei –, aşa cum aceasta din urmă depăşise Vechiul Testament al lui Israel, în care s-a manifestat era Tatălui – eră a Legii şi dreptăţii. Această *pnevmatologie* heterodoxă va fi de altfel sever amendată de Florenski în Scrisoarea 5: „Mângâietorul" din *Stâlpul*... său).

Cazul lui Florenski se singulariza în tot acest context. El crescuse într-o atmosferă familială perfectă prin armonia ei afectivă şi deschiderea culturală, ştiinţifică şi artistică, dar imprimată de indiferenţa sceptică şi relativistă (toleranţă şi neagresivă) faţă de religiile istorice a tatălui, inginer, adept al ştiinţei, culturii şi al unei religii a umanităţii (şi cult al familiei) de inspiraţie pozitivistă. Deşi erau botezaţi – rit social obligatoriu în Imperiul ţarist ortodox al epocii – şi educaţi consecvent în spiritul unei dragoste necondiţionate faţă de adevăr, bine şi frumos, copiii familiei Florenski au fost menţinuţi într-o izolare aproape totală faţă de preocupările, reprezentările şi chestiunile religioase, considerate tabu în casa părintească (poate şi datorită faptului că cei doi părinţi, ţinând formal de Biserici diferite: ortodoxă – tatăl, armeană – mama, au vrut să evite pe calea iluminismului o schizofrenie religioasă în familie). Acest lucru va influenţa decisiv evoluţia spirituală şi formarea gândirii tânărului Pavel Aleksandrovici, al căror nerv va deveni ulterior tocmai lupta împotriva scepticismului şi reprimării relativiste a chestiunii Adevărului, Binelui şi Frumosului absolut. Refuzată fiind pe calea experienţei ecleziale nemijlocite a culturii şi a valorilor, Florenski face totuşi de timpuriu (cum ne spune în *Amintirile* sale) experienţa religioasă a misterului existenţei, sub forma percepţiei mistice a lucrurilor şi fiinţelor naturii şi unităţii magice a lumii tipice viziunii copilăriei. În aceasta din urmă va identifica ulterior „rădăcinile general umane ale idealismului" înţeles ca raţionalizare filozofică a misterului participării şi conectivităţii universale a existenţelor, celebrat simbolic, magic şi mistic în religie. În acest spirit, tânărul Pavel Aleksandrovici se va orienta de timpuriu spre ştiinţele naturii. Percepţia concretă a formelor şi conexiunilor din care este alcătuită natura va intra aici într-un surd conflict cu spiritul analitic, abstract şi disecant al ştiinţelor naturale ale epocii, care duce în liceu la criza universului magic al copilăriei. În ultimul an al gimnaziului însă, Florenski are revelaţia caracterului limitat, condiţionat şi relativ al cunoaşterii ştiinţifice, ceea ce îi provoacă o adâncă criză spirituală în care a avut revelaţia necesităţii existenţei unei viziuni generale asupra lumii care să justifice o cunoaştere integrală şi adevărul necondiţionat al existenţei. De aici a apărut interesul simultan dezvoltat deopotrivă spre matematică, filozofie şi religie. Anii decisivi pentru el sunt 1900-1904, când liceanul din Tbilisi devine student al Universităţii din Moscova; Florenski are întâlnirile esenţiale cu matematica, filozofia şi religia, de la care primeşte instrumentele hermeneutice, ştiinţifice, speculative şi teologice necesare pentru a-şi explicita experienţa fundamentală a existenţei făcută în copilărie. În fiecare dintre aceste domenii descoperă prezenţa unui set bipolar de opţiuni, în care trebuie ales şi se alege în fapt cu necesitate:

a) În matematică, Florenski optează – sub influenţa lui N. Bugaev – împotriva funcţiilor continue şi analizei (dia-bolice), pentru funcţiile discontinue şi aritmologie (numărul ca formă), precum şi pentru teoria mulţimilor transfinite şi a infinitului actual ale lui G. Cantor; în acestea descoperă un instrument filozofic menit să infirme reducţionismul analitic şi determinismul cauzal al ştiinţei fizice moderne, în favoarea unei viziuni complexe multi-stratificate a

planurilor simultane, ireductibile şi coexistente ale unui univers de forme multiple, corelate reciproc (sim-bolic), dar nedeterminat în sensul unei deschideri finale spre perfecţiune şi libertate.

b) În filozofie, Florenski optează tipologic pentru Platon împotriva lui Kant, respectiv pentru un realism obiectiv de tip antic şi medieval şi ontologie, împotriva subiectivismului psihologizant, iluzionist, fragmentar şi nominalist (în care percepe şi demască o formă de egoism metafizic); acest „platonism" este înţeles în lumina Întrupării ca idealism concret exprimat în mod spontan în experienţa general-umană a lumii proprie copiilor, ţăranilor şi oamenilor simpli din popor şi celor din societăţile primitive, aflate în contact magic şi mistic nemijlocit cu viaţa; aceştia tind în mod spontan spre o percepţie conectivă personal-comunitară concretă a realităţii, de tip simbolic, postulând o unitate concretă între ideal şi real, subiectiv şi obiectiv, aflată ca atare la antipozii separaţiei *fenomen – numen, divin – uman, subiectiv – obiectiv*, tipice pentru legătura abstractă cu lumea promovată de ştiinţa şi filozofia modernă şi teoretizată riguros de kantianism.

c) În religie, Florenski optează – sub influenţa duhovnicilor săi, episcopul Antoni Florensov şi starețul Isidor Gruzinski – pentru creştinismul ortodox al Bisericii concrete, cu toate dogmele în frunte cu cea despre Sfânta Treime şi Persoana divino-umană a lui Hristos, Sfintele Taine, Liturghia, ritualurile, precum şi cu experienţa ei mistico-ascetică întrupată de Fecioara Maria şi de sfinţi, despărţindu-se categoric de „creştinismul" subiectiv anticlerical abstract, moralist, ideologic sau sentimental al intelectualităţii, promovat de Tolstoi, de poeţii simboliști şi, în general, de reprezentanţii „noii conştiinţe religioase". Biserica, dogmele, Tainele şi riturile ei, alcătuiesc astfel pentru tânărul matematician devenit teolog spaţiul simbolic total şi concret de revelare şi de intrare în comuniune, sub forma unei experienţe concrete, personale şi comunitare în acelaşi timp, cu Dumnezeul concret descoperit de Hristos ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt: această experienţă unică şi indefinibilă a eclezialităţii (*ţerkovnost'*) este, după Florenski, criteriul decisiv al autenticităţii religiei şi filozofiei religioase care, detaşată de ea, cade în tentaţia ideilor generale abstracte (Florenski e critic inclusiv la adresa faimoasei „atotunităţi", *vseedinstvo*, solovioviene); pe de altă parte, eclezialitatea adevărată are un caracter ontologic dat, nu comunitar-consensual, ca la slavofili (de aceea Florenski va critica şi evita termenul abstract, pentru el, de *sobornost*, vehiculat drept criteriu colectiv al adevărului în ortodoxie de Homiakov şi ceilalţi slavofili). Cel mai aproape prin temperament şi relaţii personale tânărul Florenski s-a simţit de mişcarea simbolistă rusă („am fost mereu un simbolist", va spune în *Amintiri*), dar afinitatea cu simboliştii ţinea numai de intuiţia simbolicităţii structurale a existenţei şi culturii, nu şi de experimentele mistico-ezoterice, erotice şi apocaliptice ale acestora (de A. Belîi se va despărţi, după o prietenie fervent㠍n urma fixării ideologice a acestuia în antropozofie).

Discontinuitatea, participarea şi eclezialitatea sunt constantele gândirii florenskiene încă de la prima expunere literară a ideilor sale, pe când era proaspăt absolvent al Facultăţii de matematică, în dialogul despre *Empiree şi empirie* (redactat în iunie 1904, dar rămas nepublicat până în 1987). Aici el arată că fundamentele ultime ale existenţei sunt religioase, şi ca atare ele nu sunt inventate, ci date în experienţa eclezială a Sfintelor Taine; această experienţă

se distinge însă de experienţa (empirică) materială şi psiho-fizică obişnuită *naturalistă*, aplatizată şi reducţionistă; experienţa religioasă e spirituală, *simbolică*, conectând în profunzime planuri ale existenţei ireductibile, dar corespondente. Scris în stil platonic şi cu o clară tentă apologetică, *Empireea şi empiria* conţine prima formulare a „teodiceei" florenskiene, care avea să-şi primească explicitarea definitivă în *Stâlpul...*

Un alt pas în această direcţie îl constituie referatul susţinut de studentul teolog în anul II Florenski, pe 20 ianuarie 1906, în cadrul cercului de filozofie al Academiei Teologice din Serghiev Posad, cu titlul *Dogmatică şi dogmatism*. Aici el îşi exprimă deschis insatisfacţia produsă de sistemele de dogmatică produse de teologia de şcoală a secolului al XIX-lea („dogmaticile" voluminoase ale lui Makari Bulgakov, Filaret Gumilevski, Filaret Amfiteatrov sau Silvestr Malevanski, utilizate ca manuale în academiile teologice din Rusia prerevoluţionară); acestea ofereau o expunere pozitivă şi istorică a dogmelor şi încercau demonstrarea lor; tratându-le ca pe un corp de teze teoretice, ele eşuau inevitabil în „dogmatism" abstract, străin de viaţă şi experienţă. Eroarea metodologică a acestor „sisteme", observa sagace Florenski, stă în faptul că toate judecăţile dogmaticilor au drept subiect neschimbabil eul abstract al dogmatistului, iar drept predicat neschimbabil Divinitatea abstractă (nu Dumnezeul viu al Revelaţiei). Eliberându-se de dogmatism, dogmele ca sistem de scheme teologice fundamentale trebuie umplute cu conţinut experimental nemijlocit accesibil; dogmatica trebuie să redevină ştiinţă experimentală. Dar pentru ca să rămână dogmatică (*teo*-logică, nu teo-*logică*, cum ar spune astăzi Jean-Luc Marion), trebuie ca din subiectivă şi condiţionată uman să devină obiectivă şi necondiţionată prin schimbarea subiectului ei: Dumnezeu, respectiv Hristos, trebuie să devină subiectul, iar omul, predicatul ei. Teologia trebuie să exprime, să imite în sens invers realitatea religioasă a mântuirii omului prin unire cu Dumnezeu. Această unire realizată în mod unic şi definitiv în Iisus Hristos este rezultatul a două mişcări concomitente: pogorârea şi golirea (*kenosis*) de Sine a lui Dumnezeu spre om, prin care se realizează justificarea omului (antropodiceea) ca afirmare a lui de către Dumnezeu şi, respectiv, urcuşul omului spre Dumnezeu şi umplerea sa de către Dumnezeu sau îndumnezeirea (*theosis*) lui ca justificare (teodicee) şi afirmare a lui Dumnezeu de către om cu ajutorul lui Dumnezeu; fiindcă, în cele din urmă, antropodiceea şi teodiceea nu sunt decât expresia pogorârii în noi şi a urcuşului harului divin cu noi înapoi spre Dumnezeu. În *Dogmatică şi dogmatism*, Florenski formula astfel, încă din 1906, ca student teolog în anul II, sensul principial şi arhitectura gândirii sale teologico-religioase.

Asupra chestiunilor de metodă Florenski va reveni mai pe larg pe 19 mai 1914, în discursul de susţinere a tezei de doctorat (publicat ulterior cu titlul *Raţiune şi dialectică*), în care a explicat mai exact sensul demersului („teodiceea") şi metodei adoptate („dialectica") în *Stâlpul şi Temelia Adevărului*. Plecând de la definiţia ontologică a religiei – „viaţă a noastră în Dumnezeu şi a lui Dumnezeu în noi" – şi de la fenomenologia ei – „sistem de acte şi trăiri care asigură sufletului mântuirea, iar psihologic, echilibrul vieţii sufleteşti" –, Florenski precizează mai limpede conţinuturile celor două căi – ascendentă şi descendentă – reprezentate de teodicee şi antropodicee. Deşi nu pot fi separate decât metodologic, orice mişcare religioasă unind antinomic ambele căi, ele pot fi tratate distinct, întrucât corespund unor faze diferite din evoluţia conştiinţei

religioase personale şi sociale: calea ascendentă e proprie începătorilor în viaţa ascetică şi duhovnicească, pe când cea descendentă, mai dificilă, e proprie celor ce înaintează temeinic în ea şi presupune o maturitate spirituală câştigată. Pe scurt, antropodiceea, cale practică prin excelenţă, tematizează diferitele moduri şi trepte ale pogorârii divine în cultul şi Tainele Bisericii având în centru hristologia, iar ca metodă formală ontologia. Teodiceea este o cale ascetic-contemplativă purificatoare şi are ca temă mântuirea raţiunii prin urcuşul ei spre temeiul său divin; în centrul ei stă dogma, hristologia şi *pnevmatologia*, iar metoda formală e gnoseologia. Gândirea pusă în joc aici nu poate fi deci abstract-didactică, analitic-clarificatoare şi de-finitorie („metafizică" am spune azi, după Heidegger, expresie a unei raţiuni dominatoare şi stăpânite de voinţa de putere), ci dialectic-dialogică (manifestată literar sub forma unor scrisori către un prieten), desfăşurată viu într-o relaţie continuă cu realitatea ultimă şi vizând evidenţierea integralităţii şi plenitudinii acesteia: e o gândire-relaţie personală, o „nuntă între cunoscător şi cunoscut", care pătrund astfel unul în altul. Fapt decisiv, „aici nu noi definim obiectul, ci obiectul se defineşte pe sine", iar gândirea participă-imită Revelaţia Absolutului. Departe de a fi o reducere – în sens kantian – a religiei şi Absolutului în limitele raţiunii, este vorba de o readucere a limitelor raţiunii în nelimitatul Absolutului dat în religia revelată. Programul acestei filozofii religioase postmetafizice este exprimat fără echivoc: „S-a filozofat destul asupra religiei şi despre religie, acum trebuie filozofat în religie, cufundându-ne în mediul ei", care este eclezialitatea interpersonală constitutivă a Revelaţiei, care este experienţa comunicării ei descendente şi a primirii ei ascendente.

O influenţă decisivă asupra articulării figurii teodiceei ca mântuire a raţiunii de contradicţii interioare şi scepticism prin recursul la dogmele Bisericii a exercitat-o asupra lui P.A. Florenski sistemul filozofico-religios elaborat ca proiect de teză de doctorat de arhimandritul de la Optina, Serapion Maşkin. Manuscrisul uneia dintre versiunile acestui sistem se afla spre referire şi revizuire la îndrumătorul tezei de licenţă a lui Florenski, profesorul de filozofie A. Vvedenski, unde a şi fost consultat de Florenski. Entuziasmat de coincidenţa dintre preocupările lor – mai ales de accentul pus pe caracterul antinomic al cunoaşterii şi existenţei şi pe necesitatea reîntemeierii raţiunii pe depăşirea scepticismului –, tânărul Florenski intră în corespondenţă cu arhimandritul Serapion, dar întâlnirea plănuită la Optina nu mai are loc din pricina decesului subit al primului în februarie 1906. Întors de la Optina, Florenski va aduce cu el la Moscova voluminosul manuscris (2250 p.) conţinând versiunea ultimă a „sistemului unei viziuni creştine asupra lumii" elaborat de Serapion Maşkin, fără a reuşi să-l publice, dar valorificându-l în Scrisorile 2-4 ale *Stâlpului...* (fapt mărturisit deschis în nota 27 şi explicat prin concluzii afine deduse inevitabil din puncte de plecare comune sau similare).

Elaborată într-o primă formă încă din teza de licenţă în teologie, *Despre Adevărul religios* din 1908, teodiceea lui Florenski (care pe atunci avea, să nu uităm acest detaliu, doar 26 de ani) îşi propune să dea un răspuns la problema fundamentală a cunoaşterii: cum este cu putinţă raţiunea într-o lume în care totul este condamnat la efemeritate şi incertitudine şi în care „singurul lucru sigur e că nimic nu e sigur şi nimic nu e mai nenorocit şi mai trufaş decât omul" (Pliniu cel Bătrân). Esenţialul acestui răspuns e cuprins în Scrisorile 2 şi 3, despre „Îndoială" şi „Unitatea Trinitară". Raţiunea este posibilă prin adevăr, iar adevărul e garantat de certitudinea judecăţilor. Judecăţile oferă însă certitudinea aserţiunilor lor fie imediat prin intuiţie (reală, dar finită), fie prin intermediul discursivităţii (raţională, dar infinită) a argumentelor. Cu alte cuvinte, raţiunea umană este iremediabil scindată între finitudinea intuiţiei concrete, care explică un lucru prin el însuşi şi funcţionează pe baza principiului identităţii (A = A), şi infinitatea discursivităţii abstracte, care explică un lucru prin alt lucru şi are la bază principiul raţiunii suficiente (A = B). În aceste condiţii, raţiunea este cu putinţă numai dacă aceste două principii coincid nu doar ca postulat formal, ci obiectiv, într-o entitate paradoxală, autocontradictorie – în acelaşi timp reală şi raţională, intuitivă şi discursivă, finită şi infinită, imobilă şi mobilă, mai exact, un subiect care să aibă prin el însuşi şi în el însuşi date ca infinit actual atât momentul raţionalităţii infinite, cât şi al realităţii finite. Scindată între intuiţionism şi raţionalism, realism şi idealism, raţiunea nu poate evita autodestrămarea scepticismului decât prin probabilism: cu alte cuvinte, poate construi ipotetic un model raţional probabil al adevărului inaccesibil, căutând apoi modul şi locul în care ar putea face experienţa lui concretă. Modelul ipotetic postulat al Adevărului este cel al Subiectului care se contemplă pe Sine prin Altul într-un al Treilea, e relaţia-substanţă sau substanţa-act care uneşte un Eu cu un El printr-un Tu. Acest subiect al Adevărului există însă potrivit unei legi a identităţii de tip nou superior (în care Florenski vede descoperirea esenţială a arhimandritului Serapion Maşkin): o lege a identităţii concrete care se afirmă pe sine în dăruire de sine afirmând alteritatea (A este A pentru că este non-A = B / B este B şi non-B = C / C este C şi non-C = A), iar nu afirmându-se exclusiv pe sine în egoism şi izolare.

Aceste două tipuri ale legii identităţii corespund celor două moduri de înţelegere a dogmei Triunităţii divine în secolul al IV-lea: ca *homoousie* (consubstanţialitate) sau identitate numerică perfectă a iubirii ontologice a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt (în ortodoxia niceeană, atanasiană) sau ca *homoiousie* (similitudine substanţială) sau identitate generică a trei indivizi divini izolaţi şi juxtapuşi exterior (în heterodoxia ariană). *Homoousia* şi *homoiousia* sunt simbolurile a două tipuri de filozofie (şi cultură): prima e filozofia spirituală a spiritului, ideii, raţiunii, persoanei a Bisericii Ortodoxe bazate pe legea depăşirii spirituale a identităţii în credinţă şi iubire, a doua este filozofia carnală a conceptului, intelectului şi lucrului a culturii moderne bazată pe exacerbarea identităţii prin egoism şi necredinţă; prima duce *la sfinţenie şi viaţă, la refacerea integralităţii* şi transfigurarea ascetică a omului, iar prin om la manifestarea sofianică a întregii existenţe create, cea de-a doua descompune raţiunea, precum şi existenţa umană şi cosmică, desfigurând-o prin păcat şi făcând-o să eşueze în moarte şi gheenă (iad) (Scrisorile 7-12 descriu pe larg tocmai consecinţele şi implicaţiile acestor două ontologii opuse: „Păcatul" şi „Gheena", respectiv „Făptura" şi „Sofia", „Prietenia" şi „Gelozia"). Raţiunea are deci de ales (asemenea lui Heracles la răscruce din mitologie) între „două căi": între *homoousie* şi *homoiousie*, între ontologie şi psihologie, între iubire religioasă şi egoism metafizic, fiindcă între *Treime şi Gheenă* (între Împărăţie şi Iad) *tertium non datur*. Pariul pascalian e inescamotabil: între infinitul nesigur şi nimicul sigur raţiunea trebuie să mizeze pe infinitul nesigur sau (în formularea lui Arnobius din secolul al V-lea), între două opţiuni nesigure, trebuie preferată cea care dă speranţă celei care nu oferă speranţă.

Trecerea de la adevărul lumii – finit şi nesigur dar dat actual – la adevărul dogmei – sigur, raţional şi infinit dar numai potenţial – cere saltul credinţei. Începutul credinţei e trecerea de la continuitatea monistă a raţiunii metafizice – care în locul Adevărului se preferă pe sine şi evidenţele proprii – la discontinuitatea dualistă a raţiunii, care-şi sacrifică autoafirmarea pentru a se supune legii automanifestării Adevărului însuşi. Fiindcă nu noi cunoaştem Adevărul, Adevărul se cunoaşte pe sine – şi pentru a-l cunoaşte, raţiunea trebuie să consimtă prin credinţă schimbarea subiectului: credinţa este astfel un *experimentum crucis*, în care eul încetează a mai fi eu, gândirea nu mai este a mea, fiindcă însuşi Adevărul ia în noi locul eului, silindu-ne să-l cunoaştem şi să participăm/imităm automanifestarea *Lui*. Credinţa este deci aplicarea în planul minţii a legii paradoxale a alteroidentităţii, o lege ascetică – credinţa este răstignirea minţii, aşa cum asceza este răstignirea trupului – prin care raţiunea se uită pe sine şi se realizează pe sine în Adevăr, a cărui lege internă se revelează în Treime a fi tocmai alteroidentitatea kenotică a Iubirii.

În saltul de la reconstrucţia probabilistică a Adevărului posibil la experienţa concretă actuală, reală a Adevărului (sau, în sensul lui Schelling, de la „filozofia negativă" ca efort al raţiunii de a anticipa formal posibilitatea unui adevăr pozitiv, la „filozofia pozitivă" a gândirii care se realizează din interiorul Revelaţiei asumate ca hermeneutică a conţinuturilor ei fundamentale), punctul de sprijin este dogma trinitară a Bisericii, sedimentare intelectuală a figurii adevărului Revelaţiei, postulată de raţiune, dar realizată în afara ei. Nucleul apologetic al teodiceei florenskiene îl constituie astfel ipoteza matematic-logică a triunităţii, pe care Florenski declară că a obţinut-o printr-un algoritm de logică simbolică ce poate fi exprimată şi într-un limbaj strict formalizat. Dar afirmaţia că Sfânta Treime este soluţia problemei gnoseologice, a raţiunii – Adevărul are un sens nu teoretic, abstract, ci practic, concret, rezolvându-se în credinţă şi iubire („cunoaşterea devine iubire", potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa). Iubirea, a cărei esenţă metafizică e depăşirea supralogică a autoidentităţii, este însăşi fiinţa lui Dumnezeu (Care nu are iubire, ci *este* iubire), explicitată personal ca Eu – Tu – El în Tatăl – Fiul – Duhul Sfânt. Florenski leagă cele trei moduri personale de cele trei transcendentalii supreme: Adevărul – Binele – Frumosul; acestea sunt cele trei „feţe" personale (ipostatice) ale unicei vieţi spirituale manifestate ca Adevăr (pentru Eu), Bine (pentru Tu) şi Frumos (pentru El) (cunoaşterea, acţiunea şi contemplaţia actualizează iubirea în dinamica relaţiilor interpersonale atât în plan divin, cât şi creat). Din *homoousia* intratrinitară, iubirea lui Dumnezeu se autocomunică sofiologic creaţiei gândind-o din veci, creând-o în timp şi recunoscând-o spre Sine Însuşi în *homoousia* eshatologică finală.

Primele şase scrisori din *Stâlpul...* ni-l arată în fapt pe Florenski mişcându-se în permanenţă între kantianism şi isihasm (trecând prin Cusanus), între analitica antinomică a judecăţii scindate între intuiţie şi discurs, finit şi infinit, postulând un Adevăr-Subiect Trinitar pe care raţiunea îl poate gândi formal (pe modelul *coincidentia oppositorum*), dar pe care nu şi-l poate da singură (pentru că nu poate sintetiza singură antinomia), ci poate doar să-l primească în dar ca Lumină a Adevărului (Duhului Sfânt) accesibilă în experienţa spirituală a ascezei credinţei şi a vederii luminii taborice realizate în sfinţi. Adevărul se autorevelează liber în Duhul Sfânt ca lumină, puritate şi frumuseţe (filo-sofia devine filo-calie). Lumina adevărului e o lumină intelectuală al cărei conţinut

e Subiectul treimic al Adevărului, oferită în Duhul Sfânt ca intuiţie într-o experienţă estetic-filocalică, în care lumina devine una cu sfântul, iar sfântul devine la rândul lui lumină. Există însă o corelaţie între luminare şi revelaţie, între lumină şi dogmă. Nu orice experienţă a luminii oferă concret Lumina Adevărului, ci numai Lumina Duhului Sfânt, Lumina Treimii, revelată de Hristos. În afara lui Hristos (în neoplatonism, de exemplu), Treimea e o simplă ipoteză abstractă, iar vederea luminii – o intuiţie fără conţinut.

Cunoaşterea Adevărului are deci o structură ontologică echivalentă cu actul religios fundamental prin care Dumnezeu intră în eul cunoscător ca subiect al cunoaşterii şi eul intră în Dumnezeu-Treime ca Adevăr obiectiv. În ultimă instanţă, cunoaşterea e o ieşire şi intrare reciprocă a subiectului în obiect şi a obiectului în subiect, după modelul perihorezei dintre natura divină şi natura umană unite ipostatic în Hristos. Forţa care realizează atât unirea între divin şi uman (întruparea şi îndumnezeirea), cât şi între subiect şi obiect, care actualizează religia şi transformă cunoaşterea în act ontologic este iubirea (la Florenski, realismul şi personalismul se împletesc într-un realism al iubirii). Refuz al aseităţii satisfăcute de sine a raţionalismului, iubirea deconstruieşte autoafirmarea egoistă şi violentă a eului (exprimată în egoismul metafizic al principiului identităţii: eu = eu) care obiectivează, nivelează şi mortifică întreaga existenţă, şi-l transformă în persoană care există şi promovează, după modelul Triunităţii divine, un ethos descentrat subiectiv şi centrat pe alteritatea lui Dumnezeu, a celorlalte persoane şi a cosmosului întreg în ireductibilitatea şi diferenţa lor.

Contribuţia fundamentală a lui Florenski este, cum s-a observat mai de mult (N. Losski), tocmai transferul (cu ajutorul ideii de *homoousie*) a dogmei trinitare din teologia pură în metafizica existenţei create; altfel spus, în transformarea dogmei trinitare (a identităţii ei relaţionale, dinamice) în cheie hermeneutică pentru înţelegerea temeiurilor ultime ale tuturor planurilor existenţei, în fundament nu numai al religiei, ci şi al ştiinţei şi culturii, al întregii existenţe. Identitatea dinamică a Subiectului Treimic al Adevărului, în care Unul e constituit de Celălalt în vederea şi sub privirea unui al Treilea, se reflectă în întreaga existenţă creată: toate fiinţele, şi în primul rând persoanele, există adevărat numai când sunt întemeiate de relaţia cu celelalte, activând liber împreună o unitate consubstanţială de tip dialogic-relaţional, nu dialectic-sintetic. *Homoousia* exprimă Adevărul realizat ca Iubire şi Frumuseţe. Pentru Florenski, există adevăr (creat) pentru că există Adevăr (Creator-Treime), care este Adevăr pentru că este Iubire; de aceea gândirea sa a şi fost pe drept cuvânt interpretată ca o „metafizică a iubirii" (R. Slesinski, 1984). În teodiceea sa eclezială, teologia trinitară devine la el ontologie trinitară-relaţională – în acelaşi timp riguros realistă şi radical personalistă – şi gnoseologie kenotic-relaţională, în care condiţia consistenţei existenţei şi cunoaşterii tuturor fiinţelor este, paradoxal, depăşirea şi dăruirea de sine în iubire, cum arată experienţa spirituală a sfinţilor Bisericii.

Prin ontologia sa trinitară, *homoousiană*, sofiologică şi antinomică în acelaşi timp, Florenski se singularizează în peisajul filozofiei religioase ruse (trinitarismul şi antinomismul florenskian fiind ulterior reluate, dar într-un demers strict teologic, numai de V. Lossky, 1944). Vl. Soloviov sau S. Bulgakov au încercat amândoi să concilieze metafizica atotunităţii preluată prin intermediul marilor sisteme ale idealismului german (Schelling şi Hegel) cu dogma

divino-umanităţii interpretată în cheie sofiologică. Diferenţa esenţială stă în refuzul lui Florenski de a accepta modelul dialectic al reconcilierii, în locul căreia afirma riguros (în Scrisoarea 6: „Contradicţia") menţinerea şi chiar radicalizarea antinomiilor în toate planurile cunoaşterii şi existenţei, şi în primul rând în religie („Unde nu e antinomie, nu e credinţă"): antinomia nu este rezolvată logic sau dialectic, ci trăită practic într-o viaţă spirituală alcătuită din antinomii exasperante. În viaţa religioasă, Duhul Sfânt nu rezolvă în sens de dezamorsare, ci escaladează antinomiile Dumnezeu – lume, duh – trup, feciorie – căsătorie etc. până la totala lor suprapunere şi întrepătrundere („perihoreză") paradoxală într-o *homoousie* riguros autocontradictorie, dar perfect echilibrată în manifestarea simbolică a tuturor particularităţilor individuale şi contrastante ale existenţelor. În ultimă instanţă, motivaţia ultimă a coincidenţei dintre antinomism şi *homoousianism* în gândirea lui Florenski nu e alta decât egala sa pasiune atât pentru particular, cât şi pentru universal, atât pentru individual (formă), cât şi pentru relaţie, dorinţa tenace de a respecta şi recupera complexitatea şi bogăţia mirifică (cosmică) a existenţei (care e întotdeauna *co*-existenţă), evitând atât reducţia ei metafizică mutilantă, unificarea nivelatoare, cât şi pulverizarea ei haotică.

Scrisorile 7-12 – ce alcătuiesc partea a doua a „teodiceei" florenskiene – detaliază teologico-filozofic cele „două căi": calea autoidolatriei eului, a egoismului metafizic, conducând, prin ruperea relaţiilor cu Dumnezeu, la desfigurarea, dezintegrarea psihologică, morală şi fizică a existenţei în nebunie, păcat, moarte (Scrisorile 7: „Păcatul" şi 8: „Gheena"); şi, respectiv, calea ascetică a credinţei şi spiritualizării, care duce la refacerea integrităţii (*ţelo-mudrie, sophrosyne*) antinomic-simfonice în persoana frumoasă a ascetului (Scrisoarea 9: „Făptura"), în care se întrevede *homoousia* cosmică în calitatea de structură originară a creaţiei transfigurate prin unitatea ei protologică, ecleziologică şi eshatologică cu Dumnezeu-Treime (Scrisoarea 10: „Sofia"). Identitatea dinamică sau *homoousia* sofianică a creaţiei se realizează ca depăşire de sine nu numai în iubirea ascetică universală (*agape*) a ascetului, ci şi în prietenie (*philia*), afecţiune individualizată exclusivă între un eu şi un tu; constituind o micro-*homoousie* diadică preliminară, prietenia e nu numai celula de bază a Bisericii, ci, prin efortul de autodepăşire prealabilă şi chiar fără asceză a eului spre un tu, şi „mediul în care începe revelarea Adevărului" (Scrisoarea 11: „Prietenia"). Recuperarea particularului şi a afecţiunii faţă de *haecceitatea* lui unică prin prietenie implică şi reabilitarea ontologică a forţei care menţine eul în afecţiunea faţă de o persoană anume (atât în prietenie ca *homopsychia*, cât şi în căsătorie ca *homosarkia*), care este gelozia; o virtute neglijată sau discreditată de moderni, gelozia are o justificare nu doar biblică, ci şi o motivaţie ontologică în necesitatea reinvestirii unicităţii şi particularităţii ireductibile a persoanelor (Scrisoarea 12: „Gelozia"). Gelozia şi credinţa sunt astfel cele două forţe care constituie iubirea ca o coincidenţă între *homoousie* şi antinomie, între universalitate şi particularitate, între depăşirea de sine a eu-lui şi salvgardarea tu-ului. Realizarea *homoousiei* se face peste tot prin menţinerea opoziţiilor şi contradicţiilor, atât în plan divin, cât şi în plan general creat şi uman: în cunoaştere şi în iubire, în ştiinţă, filozofie şi religie, Dumnezeul-Treime îşi oglindeşte astfel propria Sa opoziţie internă, care e sursa şi modelul *homoousiei* Sale şi al *homoousiei* generalizate a întregii existenţe. Legile ei nu sunt identitatea, contradicţia, terţul exclus sau raţiunea suficientă, ci

coincidenţa contrariilor şi comunicarea idiomurilor, logica paradoxală, kenotică a iubirii şi relaţiei – realizate desăvârşit în veşnicie în viaţa intratrinitară, această logică e anticipată imperfect – în luptă cu puterile egoismului şi haosului – în viaţa mistică, sacramental-liturgică şi istorică a Bisericii, întemeiate toate pe mărturisirea şi aplicarea dogmei trinitare; dar, e convingerea lui Florenski, ea se regăseşte la baza întregii cunoaşteri existente cosmice, culturale, sociale şi istorice.

Ideea matematică a discontinuităţii, ideea filozofică a antinomiei şi ideea teologică a *homoousiei* sunt coloanele ce susţin edificiul „teodiceei ortodoxe" florenskiene, încoronat de cele două turle reprezentate de teoriile Sofiei şi Filiei, reprezentând explicitarea cosmologică şi antropologică a ontologiei trinitare şi ecleziale, aşa cum se prezentau ele unui matematician teolog rus la începutul secolului XX. Scrisorile despre Sofia şi despre Prietenie (nota 551 invocă prietenia şi iubirea spiritualizată, mult mai personală decât relaţia dintre un episcop şi o diaconiţă, care i-a legat pe Ioan Hrisostom şi Olimpiada*) sunt

---

* Această notă e de ajuns pentru a infirma aserţiunile hazardate ale lui Richard F. Gustafson, prefaţatorul recentei (1997) traduceri americane apărute la Yale University Press a *Stâlpului...* florenskian, pentru care „centrul liric şi ideea culminantă a întregii cărţi" şi, în acelaşi timp, „doctrina sa cea mai controversată" este „iubirea ca prietenie". Prietenia ar fi, într-o lectură strict contextuală, răspunsul lui Florenski la mutaţiile survenite în înţelegerea iubirii în cultura rusă o dată cu „chestiunea feminină" la mijlocul secolului al XIX-lea şi culminând cu mistica erotică a simboliştilor. Dacă în *Ce-i de făcut?* (1863) Cernîşevski pleda pentru o iubire raţională, sexuală, dar eliberată de orice dependenţă, inclusiv de căsătorie; dacă în *Sonata Kreutzer* (1890) Tolstoi pleda pentru o respingere ascetică de tip gnostic radicală a sexualităţii şi căsătoriei, dacă în *Sensul iubirii* (1892-1894) Soloviov încerca să reabiliteze sensul iubirii sexuale sublimând-o potrivit unei teorii teologice privitoare la androginie ca relaţionalitate originară a persoanelor umane; dacă la începutul secolului XX un Rozanov predica divinitatea sexualităţii în cadrul familiei burgheze potrivit unui original creştinism falic, iar simboliştii Dmitri Merejkovski – Zinnaida Hippius trăiau într-un *ménage à trois* despre care credeau că este embrionul Bisericii spirituale a viitorului, în acest context în care nu puţini artişti şi poeţi urmau exemplul homosexualităţii unui Ceaikovski, noţiunea de prietenie la Florenski ar avea „o nuanţă hotărât homofilică, dacă nu chiar homoerotică. Şi acest lucru e semnificativ teologic (*sic*!) chiar şi pentru epoca noastră. În prezentarea pe care o face eclezialităţii, Florenski descentrează căsătoria heterosexuală pentru a privilegia perechile de prieteni". Dacă ne gândim la faptul că Florenski a fost un familist convins şi fericit, a susţine că pentru el „căsătoria ar fi o rămăşiţă a vieţii păgâne binecuvântată acum de Biserică, prietenia în schimb este inerent creştină" şi că „*Stâlpul...* lui Florenski este prima teologie care plasează relaţiile între persoanele de acelaşi sex în centrul viziunii sale" (p. XX) sfidează nu doar evidenţele, dar reprezintă mostre clare ale unui delir interpretativ *politically correct* tipic pentru mediul intelectual şi academic american actual. Lucrurile nu se opresc aici, fiindcă, în viziunea distorsionată a aceluiaşi exeget, dacă în *Stâlpul...* scrisoarea despre prietenie este o apologie camuflată a homosexualităţii, scrisoarea despre Sofia este o pledoarie ecologistă („Sofia e marele simbol al viziunii ecologice") şi feministă *avant la lettre*: „Sofia e şi un simbol feminin, cea mai consistentă imagine a aspectului feminin al Divinităţii din tradiţiile creştine. În timp ce simpatiile etice ale lui Florenski par să stea mai mult de partea concepţiei sale homofilice despre prietenie, concepţia sa estetică şi mistică despre Sofia ar trebui să ofere sugestii pentru restructurarea feministă a teologiei aflată în curs de desfăşurare" (p. XXII). *No comment.*

veritabile capodopere ale genului. În Scrisoarea 10: „Sofia", Florenski pune în joc şi articulează hermeneutic o erudiţie interdisciplinară copleşitoare (exegetică patristică, liturgică, iconografică), atentă la nuanţe şi la sensurile multiple ale simbolurilor, cu scopul de a explicita viziunea creaţiei transfigurate în Dumnezeu-Treime. Spre deosebire de Soloviov (anterior) sau Bulgakov (ulterior), Florenski evită orice speculaţie, nu face sofiologie mistic-romantică (inspirată din romanticii germani, Böhme sau gnostici) ori teoretică, dedusă din principii abstracte superioare, ci interpretează pur şi simplu (desigur, în perspectiva gândirii sale antinomice şi *homoousiene*) imensa cantitatea de elemente din Tradiţia Bisericii ce vorbesc despre Înţelepciunea lui Dumnezeu: Scriptură, scrieri patristice (mai ales Atanasie şi Augustin), liturgice sau iconografice (de tip angelic, ecleziologic sau mariologic). În esenţă, Sofia este personalitatea ideală a creaţiei gândită din veci de Dumnezeu-Treime ca Fiică a Tatălui, Mireasă/Maică a Fiului şi Fecioară a Duhului; ea exprimă receptivitatea, sponsalitatea şi virginitatea (*devstvenost*) ca esenţă protologică şi eshatologică a creaţiei îndumnezeite şi destinate din veci să alcătuiască un al patrulea Ipostas ideal creat, nu creator, îndumnezeit, nu îndumnezeitor, al creaţiei unite cu Dumnezeu-Treime. Dificultatea înţelegerii Sofiei vine din statutul ei nu doar *homoousianic*, ci şi antinomic: necreată, preexistentă şi una în Dumnezeu (ca gând veşnic al Său, nu fiinţă a Lui), ea este creată şi multiplă în lumea existentă pe care o conduce ca un Înger păzitor al ei spre destinul ei eshatologic. Spre deosebire de sofiologia patristică însă, care avea un sens hristologic şi unde Sofia era văzută a fi în Logosul divin umanitatea sa preexistentă în calitate de *Verbum incarnandum*, Florenski dezvoltă sofiologia într-un sens mai degrabă *pnevmatologic*, mariologic şi ecleziologic: dacă Hristos este Capul Bisericii, Maria este inima ei. Dar la Maria e accentuată nu atât hristoforia sau theotokia ei în relaţie cu umanitatea istorică a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, cât mai cu seamă virginitatea ei (*aeiparthenia*), *pnevmatoforia* şi sofioforia ei (Maria e Sofia, dar Sofia nu este numai Maria), care fac din ea Îngerul păzitor al creaţiei şi Mireasa Veşnică a Logosului divin preexistent, accente în deplin acord cu caracterul programatic *pnevmatologic* al „teodiceei" în concepţia lui Florenski (a se vedea nota 68, care răspunde anticipat obiecţiilor ulterioare: hristologia ţine de „antropodicee"; absentă în *Stâlpul...*, ea îl expune pe autor „riscului de a fi numit creştin fără Hristos").

Desigur, Sofia şi Prietenia nu erau singure *Stâlpul şi Temelia Adevărului* (*I Timotei* 3, 15); acesta era în primul rând Biserica, locul şi modul (*topos – tropos*) – expresia lui P. Nellas – în interiorul căruia Duhul Sfânt, lumina taborică, Treimea-Unime, Fecioara, asceza integralităţii, legea spirituală a identităţii sunt cele ce realizează Sofia şi Prietenia ca manifestări în existenţă ale Adevărului trinitar prin care El Însuşi ne atrage spre El, fiindcă în cele din urmă „Adevărul Însuşi e Cel ce ne sileşte să căutăm adevărul" (Macarie cel Mare).

Grupul celor 12 scrisori ale *Stâlpului...* este dublat apoi de cele 15 excursuri de cele mai diferite genuri care nu doar etalează incredibila erudiţie matematică, logică, filozofică, etimologică, medicală şi iconografică a tânărului doctorand, ci oferă infrastructura instrumentală şi culturală presupusă în aserţiunile scrisorilor. Obligatorii sunt nr. 15: „Câteva noţiuni din teoria asupra infinitului", nr. 17: „Iraţionalităţile în matematică şi dogmă" sau nr. 29: „Note despre trinitate". Extrem de importante pentru o lectură avizată mi se par apoi câteva dintre

cele 1058 de note finale: nota 28 despre clasificarea logicilor; notele 183 şi 837 despre discontinuitate; notele 209 şi 838 despre antinomii; nota 128 despre lumina taborică şi disputele despre energiile necreate care „au precizat fundamentele gnoseologiei ortodoxe şi părţi esenţiale ale ontologiei"; nota 2 despre relaţia ideilor sale cu slavofilismul şi dublul sens al noţiunii de viaţă: spiritual (*zoe*) şi natural (*bios*); notele 5 şi 703 cuprinzând delimitarea principială a lui Florenski faţă de caracterul conciliant al filozofiei lui Soloviov şi esenţialismul sofiologiei sale; notele 27 şi 1039 despre dependenţa unor idei esenţiale ale „teodiceei" sale de sistemul de filozofie creştină al arhimandritului Serapion Maşkin; nota 68 explicând absenţa hristologiei din „teodicee"; nota 185 împotriva principalilor reprezentanţi ai „noii conştiinţe religioase"; nota 283 despre „prostie" ca metodă de luptă contra lui Dumnezeu şi evoluţionism, istorism, mecanicism drept cazuri particulare ale prostiei actuale; nota 289 despre ruşine; nota 605 despre aspectul verbelor ce ar trebui folosite în vorbirea despre Dumnezeu; notele 21 şi 748 despre caracterul ontologic al numelor; nota 568 despre frumuseţea spirituală; notele 837 şi 1045, care ni-l arată pe Florenski, în 1914, la curent nu numai cu matematica infinitului a lui Cantor, dar şi cu teoria cuantică a lui M. Plank (1900) şi, respectiv, cu teoria relativităţii a lui Einstein, Minkovsky, Lorenz.

Toate aceste referinţe revelau nu numai afinităţi şi delimitări esenţiale, dar ofereau şi importante chei de lectură ale *Stâlpului...* Nu se poate spune însă despre contemporani că au reuşit să perceapă şi să interpreteze adecvat această multitudine de informaţii şi piste de gândire. Mai mult ca sigur, au văzut în ele doar pasiunea excentrică a unui spirit enciclopedic. Abia astăzi, privind retrospectiv, putem constata faptul că Florenski nu numai că era la curent cu cercetările de ultimă oră din matematică şi fizică, dar anticipa solitar consecinţe filozofice ce aveau să fie trase abia după formularea exactă a mecanicii cuantice în 1925-1926 sau după formularea în 1931 a faimoasei teoreme a lui Gödel. Tânărul matematician convertit în teolog a înţeles că în ştiinţa modernă completitudinea se obţine doar cu preţul sacrificării univocităţii, respectiv al noncontradicţiei, iar de dragul completitudinii trebuie renunţat la noncontradicţie. Discontinuitatea şi antinomicitatea au rolul de a asigura completitudinea. Discontinuitatea originară a existenţei era legată la Florenski de o viziune a realităţii alcătuită din multiple planuri ireductibile, de sine stătătoare, dar conectate într-o relaţie de corespondenţă ierarhică de tip simbolic reflectată în cunoaştere sub forma unei multiplicităţi de puncte de vedere şi descrieri în acelaşi timp distincte şi ireductibile, dar şi complementare. În universul florenskian, simplul, continuul sunt excepţia, realitatea e complexă şi în ea domină contradicţiile şi discontinuităţile. De aceea, în descifrarea ei trebuie plecat nu de la generalul abstract mort, ci de la concretul particular viu. Discontinuitatea şi antinomia nu ţin numai de insuficienţa spiritului cunoscător (ca la Kant); ele trebuie interpretate nu numai gnoseologic, ci şi ontologic: lucrurile însele sunt antinomice şi discontinue. Pe de altă parte, antinomia şi discontinuitatea – escaladate, nu reconciliate la Florenski – permit adecvarea spiritului cunoscător la obiecte complexe şi la o realitate a cărei integralitate e direct proporţională cu complexitatea ei.

Criticile *Stâlpului...* îndată după apariţie sunt elocvente pentru dificultatea de care s-a izbit înţelegerea autentică a sensului gândirii florenskiene şi noutăţii

ei printre contemporani, fixând totodată registrul emoţional al evaluărilor oscilând între exaltare şi contestare, precum şi o serie de clişee şi scheme (din trecut sau prezent) vehiculate necritic până în zilele noastre. Astfel, V. Rozanov aclama în *Stâlpul...* o operă fundamentală a culturii filozofice a secolului XX, prevăzându-i o carieră seculară în cultura lumii, iar în Florenski vedea un nou Pascal, ba chiar un nou Platon rus. E. Trubeţkoi (iar ulterior B. Iakovenko) va compara *Stâlpul...* cu *Confesiunile* Fericitului Augustin, insistând pe analiza speculativă a conştiinţei religioase nefericite şi transfigurate, mistuită de păcat şi îndoială, de disperare teoretică, dar, în acelaşi timp, sublimată exaltant prin credinţă, asceză şi mistica vederii luminii taborice. Majoritatea recenzenţilor vedeau în *Stâlpul...* un sistem de filozofie religioasă complet, în stilul de gândire promovat de „noua conştiinţă religioasă rusă", ca element distinctiv şi de noutate accentuând îndeosebi psihologismul şi lirismul confesiv al expunerii. Doar episcopul Feodor Pozdeievski, referentul final al cărţii în versiunea ei de teză de doctorat, a luat-o drept ceea ce voia să fie: o „teodicee ortodoxă" şi sublinia că lucrarea e doar o etapă în cristalizarea complexei gândiri a autorului ei (cu alte cuvinte, că pentru o evaluare adecvată, criticii mai au de aşteptat); el ţinea în acelaşi timp să precizeze că, „în calitate de teodicee, cartea părintelui P. Florenski satisface gusturile cele mai exigente şi rafinate în filozofie şi teologie. Se dezvăluie în ea toată profunzimea suprapământească a creştinismului, indispensabilă omului. Nu ştiu dacă în Occident există ceva asemănător. Dar ca operă teologico-filozofică, e ortodoxă de la început şi până la sfârşit".

Reacţia cea mai iritată a venit din partea lui N. Berdiaev. Denunţat nominal în *Stâlpul...* pentru apartenenţa sa la „noua conştiinţă religioasă" pseudo-religioasă şi antieclezială a simboliştilor, acesta s-a grăbit în 1914 să-i întoarcă acuzaţiile stigmatizând magismul, ezoterismul, ocultismul, psihologismul melancolic şi lirismul „ortodoxiei stilizate" şi artificiale prezentate de Florenski în *Stâlpul...* său. Estetismul şi magismul explicau, în opinia sa, absenţa temei libertăţii şi a gândirii existenţiale, indiferenţa morală şi iresponsabilitatea istorică, precum şi capitularea sa necritică (lipsită de curaj profetic şi elan teozofic) în faţa instituţiei obiectivate a Bisericii şi a revelaţiei exterioare şi transcendente a teologiei ortodoxe, care toate fac în mod iremediabil din Florenski un „reacţionar rafinat". „Teodiceea" sa e „o apărare artificială şi stilizată a ortodoxismului conservator, un lirism paralizant", pentru că „în structura sa sufletească e ceva de seră, o lipsă de aer proaspăt, o sufocare", în tentaţie magică şi cosmică irepresibilă. Singurul aspect valoros al cărţii ar fi în capitolul despre „Îndoială", unde pot fi găsite „elemente de teologie existenţială şi filozofie existenţialistă".

Interesant de remarcat neînţelegerea antinomismului raţiunii şi existenţei de către critici; pentru aceştia, o natură antinomică a adevărului şi realităţii era inacceptabilă, întrucât refuzau să sacrifice univocitatea de dragul completitudinii. Pentru Trubeţkoi (reprezentant al metafizicii clasice), contradicţiile sunt temporale şi se datorează desfăşurării şi limitelor actuale ale cunoaşterii umane, depăşite într-o univocitate deplină de intelectul „transfigurat" de cunoaştere metafizică sau religioasă; de aceea, pentru el, antinomiile lui Florenski constituie „un scepticism de neînvins, o bifurcare a gândirii ridicată la rang de principiu şi normă", evident în mod nelegitim. În schimb, pentru Berdiaev, contradicţiile nu pot fi obiective, ci doar subiectiv-existenţiale, absolutul fiind domeniul libertăţii necreate, nu sediul vreunei (oricărei) raţionalităţi.

Dar cea mai sagace şi nedreaptă în acelaşi timp – dar influentă – critică a părintelui Florenski şi a *Stâlpului...* său avea să vină în 1930 (cu ocazia reimprimării anastatice în tiraj redus a *Stâlpului...* la Berlin în 1929), din partea părintelui Gheorghi V. Florovsky, profesor de istorie şi patrologie (alături de părintele Serghi Bulgakov, profesor de dogmatică) la Institutul Teologic „Saint-Serge" al emigraţiei ruse din Paris. Recenzia sa negativă publicată în 1930 sub titlul elocvent „Tortura spiritului" va fi inserată de părintele Florovsky în capitolul final (VIII. „În ajun") al monumentalei sale istorii critice a teologiei ruse de la origini şi până în primele decenii ale secolului XX, publicată în 1937, la Paris, sub titlul *Căile teologiei ruse*. Cartea nu era însă doar un valoros compendiu documentar, ci urmărea să demonstreze o teză: toate nenorocirile şi distorsiunile sufletului rus începând din secolul al XVI-lea şi până în zilele noastre se datorează abandonării teologiei sobre, ascetice, patristice greceşti şi bizantine, şi adoptării necritice a tot felul de influenţe occidentale (catolicizante, protestantizante, iluministe, pietiste, socialiste, idealiste, romantice etc.) care au creat în ortodoxia rusă şi în sufletul rus multiple fenomene de „pseudomorfoză" (de tipul distorsiunilor cristalografice, termen mineralogic adoptat în filozofia culturii de Spengler). Din aceste distorsiuni, creştinismul şi sufletul rus nu se va putea elibera decât printr-o abandonare a tuturor acestor nefaste influenţe occidentale şi crearea unei sinteze teologice „neopatristice" elaborate printr-o întoarcere la paradigma fondatoare a „elenismului creştin" bizantin. Plecând de la această perspectivă, Florovsky va dezvolta în capitolul VIII al *Căilor teologiei ruse* o critică devastatoare a întregului demers al aşa-numitei „filozofii religioase ruse" de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX. În ochii săi, aceasta nu era decât o reeditare rusească a misticii, idealismului şi romantismului german, o substituţie speculativ-mistică a teologiei şi creştinismului Bisericii printr-un produs cultural „de salon religios sau estetic" tipic occidental. Vizate sunt, evident, mai ales neognosticismul existenţialist al lui N. Berdiaev şi sofiologia speculativă filozofic-teologică a părintelui S. Bulgakov. Paradoxal însă, criticilor acestora li se rezumă doar câte o pagină (probabil şi datorită faptului că cei doi erau colegi de Institut sau de emigraţie pariziană cu autorul). În schimb tirurile lui Florovsky ţintesc susţinut, pe cinci pagini dense, *Stâlpul...* părintelui Florenski, într-o critică uimitoare prin împletirea de observaţii lucide şi inteligente cu repetiţia unor clişee lipsite de acoperire în text şi injuste, provenite dintr-o lectură contextuală şi deliberat tezistă. Pentru Florovsky, *Stâlpul...* florenskian este cel mai caracteristic monument intelectual al epocii, o demonstraţie perfectă a „ambiguităţii şi eşecului mişcării filozofiei religioase" ca întreg. Cu toată proclamarea teoretică şi asumarea concretă prin preoţie a eclezialităţii, gândirea „deliberat şi eminamente subiectivă" a lui Florenski ar rămâne prizonieră solipsismului şi estetismului simbolist, atinsă de otrava fatală a romantismului. De aici ar veni evitarea dogmei centrale a divino-umanităţii şi preferinţa acordată teologumenelor private, de aici şi exaltarea Duhului Sfânt şi a Sofiei pe fondul absenţei hristologiei, a Sfintelor Taine, a cultului divin şi a Bisericii istorice concrete: „chipul lui Hristos e o umbră palidă, pierdută în fundal", „teodiceea" sa se desfăşoară în afara lui Hristos întrupat în rolul Său de Mântuitor. Creştinismul lui Florenski ar fi unul magic, ocultist (cum ar arăta planul publicat în 1922 al cărţii *La cumpăna apelor gândirii*, care „cu greu ar putea fi imaginată ca operă a unui filozof creştin"). Citând critica lui E. Trubeţkoi la adresa

antinomismului, Florovsky observă discrepanţa de tonalitate între cele două părţi ale *Stâlpului...*: începută pe un ton subiectiv de scepticism kantian, ea sfârşeşte într-un registru ontologic, platonician. Cartea lui Florenski ar fi de fapt o juxtapunere a două fragmente incompatibile, căci „cum este posibil a combina şi reconcilia pyrrhonismul şi platonismul, antinomismul şi ontologismul?". Pe baza acestei analize, verdictul este pe cât de injust pe atât de implacabil: cartea lui Florenski e „interesantă" şi „instructivă ca document psihologic şi mărturie istorică", „dar nu e mai mult decât o confesiune literară, dramatică, dar nu viguroasă, tristă şi melancolică". „Tragedia romantică a culturii occidentale era mai aproape şi mai înţeleasă pentru Florenski decât problematica tradiţiei ortodoxe." Ea este demonstraţia faptului că „Florenski nu a plecat din adâncurile ortodoxiei. În lumea ortodoxă el rămâne un străin". „Spiritul interior al cărţii sale, scrisă de un occidental căutând mântuire în Răsărit prin vise şi cultură, este occidental."

Demascat şi reprimat ca un reacţionar periculos în anii '30 de regimul sovietic stalinist în ciuda loialităţii sale tehnice faţă de acesta (după ce în 1914, un filozof prin excelenţă al libertăţii, cum se considera Berdiaev, exclama despre el: „Oameni ca aceştia nu trebuie să vorbească în public!"), părintele Florenski era executat intelectual, poate fără să o ştie, şi de teologia şi Biserica Ortodoxă Rusă din emigraţie. La marginalizarea sa deplină în lumea ortodoxă avea să contribuie, pe lângă critica negativă a părintelui Florovsky, şi condamnarea ca eretică, în anii 1935-1936, de ierarhia ortodoxă, a speculaţiei sofiologice a părintelui S. Bulgakov. Nu puteau să nu fie antrenaţi inevitabil în această condamnare a sofiologiei bulgakoviene, chiar dacă fără o adresă şi analiză precisă, şi „precursorii" acestei teorii „gnostice" şi „panteiste": Soloviov şi Florenski. Un singur protest se înregistrează: în acelaşi nr. 20/1930 din revista pariziană *Put*, în care apăreau recenzia negativă a *Stâlpului...* făcută de părintele Florovsky, V. Ilin protesta amar: „Au trecut 17 ani de la apariţia *Stâlpului...* şi ura faţă de Florenski, apărută în locuri neaşteptate, pare a fi semnul unui unic front obscurantist creat în noaptea întunecată care a învăluit astăzi umanitatea". Afirmaţie trist profetică, dacă ar fi să ne gândim la valul de isterie antiflorenskiană care a cuprins unele cercuri intelectuale şi ecleziale conservatoare din Rusia anilor '90, şi în care calomnia şi discreditarea ordinară e la ea acasă (Florenski mason, plagiator al lui Serapion Maşkin, comunist etc.). Evident că un atare climat intelectual şi moral n-a favorizat nici după 1990, în Rusia ex-sovietică, apariţia unor exegeze obiective şi lucide ale gândirii florenskiene. Acestea apar în schimb în Occident, unde se înregistrează o adevărată explozie a studiilor despre Florenski (din motive obiective, majoritatea pun accentul încă doar pe *Stâlpul...*), ale căror principale contribuţii merită trecute în revistă aici.

În cartea sa despre „metafizica iubirii" la Florenski din 1984, părintele greco-catolic american Robert Slesinski reuşea să demonstreze, pe baza *Stâlpului...*, câteva puncte decisive. În primul rând, faptul că în anii 1904-1914 Florenski anticipa solitar în cultura rusă şi într-un context ortodox atât criticile gândirii moderne a identităţii ce aveau să fie formulate în context occidental de un A. Whitehead sau M. Heidegger, cât şi gândirea personalistă ce avea să fie ulterior formulată într-un context existenţialist de un M. Buber sau G. Marcel. În al doilea rând, Slesinski reuşea reabilitarea sofiologiei nu numai criticând criticile deficitare formulate la adresa ei în anii '30, ci şi evidenţiind filozofic faptul că

aceasta este „o exigenţă a gândirii şi experienţei umane" (titlul capitolului VII). Sofiologia florenskiană se distinge atât de cea a lui Vl. Soloviov, cât şi de cea a lui S. Bulgakov în primul rând prin personalismul ei consecvent (care o face expresie a Iubirii lui Dumnezeu-Treime pentru creaţie şi a creaţiei pentru Dumnezeul-Treime), personalism care exclude din capul locului orice gnosticism sau panteism. Sofiologia este inevitabilă însă în primul rând pentru că este – aşa cum arăta încă din 1954 Ch. Hartshorne *vs.* N. Losski – expresia personalismului, unica soluţie viabilă speculativ pentru a depăşi impasurile atât ale panteismului monist (stoic, idealist), cât şi ale dualismului Dumnezeu – creaţie (susţinut de teologi ca G. Florovsky ori filozofi ca N. Losski). Cu alte cuvinte, sofiologia exprimă „corelaţia asimetrică" dintre Dumnezeu şi creaţie, gândită şi activată de Dumnezeu Însuşi, în El Însuşi, în baza autorelaţionalităţii comunicative a existenţei divine atât *ad intra* (în Treime), cât şi *ad extra* (energii, Sofia), ceea ce, evident, nu exclude, ci presupune autosubzistenţa necomunicativă a fiinţei divine. Dacă aseitatea şi transcendenţa absolută a fiinţei divine fac obiectul unei „teologii negative", în schimb imanenţa Sa, corelaţia Sa comunicativă, conectivitatea Sa liberă şi iubitoare cu creaţia exprimată de sofiologie solicită o „teologie copulativă" pozitivă, complementară apofatismului. În al treilea rând, Slesinski sugerează că formularea riguroasă a unei teologii şi metafizici viabile a participării de tip platonician nu poate fi elaborată pe baza antinomismului (confuzia dintre antinomie şi contradicţie fiind, în opinia lui, o eroare conceptuală), ci numai pe baza unei teorii a analogiei fiinţei de tip aristotelico-tomist. Abia analogia ar oferi în cele din urmă eliberarea definitivă a sofiologiei de panteism, relevând posibilităţile ecumenice ale filozofiei într-un dialog reciproc în care nu numai Răsăritul oferă Occidentului o intuiţie şi o temă vitală uitată, dar şi Occidentul contribuie la precizarea conceptuală a temelor speculative rămase în stadiu simbolic în Răsărit.

O orientare similară – expunere comparativă şi dialog – are şi cartea părintelui carmelit Michael Silberer: o riguroasă şi detaliată punere în paralel a *Stâlpului şi Temeliei Adevărului* florenskian cu tratatele tomasiene *De veritate* şi *Compendium theologiae*. Şi el crede în final că între *homoousie* şi analogie există o complementaritate reciprocă: *homoousia* desăvârşeşte analogia, iar analogia diferenţiază necesar *homoousia*; sau, altfel spus, identitatea analogică parţială a creaturilor cu fiinţa divină e desăvârşită de identitatea numerică *homoousiană* a iubirii divine. Teoria analogiei încearcă să descrie şi să justifice existenţa şi esenţa divină plecând de jos în sus, dinspre creaţie şi om spre Dumnezeu, pe baza prezenţei şi pogorârii Acestuia în existenţa finită şi temporală creată; teoria *homoousiei* efectuează saltul prin credinţă al omului în Duhul Sfânt care, prin Fiul, aduce întreaga existenţă la comuniunea personală cu Dumnezeul-Treime. Filozofia *homoousiană* a iubirii unifică „într-un elan îndrăzneţ" atât relaţiile intratrinitare, cât şi cele dintre divin şi creaturi şi dintre creaturi între ele. Iubirea la Florenski exprimă atât tripersonalitatea lui Dumnezeu, cât şi producerea creaţiei ca formă a autocomunicării divine, precum şi readucerea ei în Dumnezeul-Treime. Silberer nu uită însă să evidenţieze că Florenski şi Toma d'Aquino reprezintă „două tipuri de filozofie creştină" riguros distincte, dar reciproc complementare în ciuda deosebirii lor: dacă pentru Toma în centrul gândirii se află actul de a fi (*esse*) cognoscibil natural şi predicabil analogic despre Dumnezeu (*Deus est ipsum essere subsistens*), la Florenski poziţia centrală o

deţine *homoousia* trinitară accesibilă numai prin credinţă în iluminarea Duhului Sfânt, Care ni-L revelează „katalogic" pe Dumnezeu ca Iubire (*ho Theos agape estin*). În opinia lui Silberer, Toma rămâne un gânditor antic (aristotelic), care pleacă de la fiinţă şi analogie, în timp ce Florenski este un gânditor tipic modern, plecând de la număr (matematică) şi antinomie (Kant). Conceperea pur formală (fără referinţă ontologică) a principiilor logice îl face pe Florenski să refuze orice evidenţă naturală obiectivă a fiinţei, astfel încât raţiunea trebuie să-şi caute (augustinism) certitudinea în afara ei şi a cunoaşterii naturale, prin actul personal al credinţei şi iubirii în dogma suprarațională a Treimii. Fiinţei Florenski îi preferă iubirea, conceptului şi generalului îi preferă numărul şi forma, lucrului îi preferă persoana, paradoxului îi preferă antinomia, totul stând la el, în ultimă instanţă, *sub specie Crucis*, care devine categoria ontologică universală, entelehia universului şi omului (cum arată în *Filozofia cultului*). În schimb, la Toma totul stă *sub specie entis:* existenţele diferite se subsumează fiinţei transcendentale, conceptele diferite se subsumează conceptului general al fiinţei, opoziţiile ontologice (unu – multiplu, fiinţă – nefiinţă) şi gnoseologice (identitate, diferenţă etc.) găsindu-şi la Toma/Aristotel rezolvarea cu ajutorul cuplului act-potenţă. De aceea, în lumina filozofiei tomiste, noţiunile florenskiene de „antinomie" (care exprimă atât opoziţia naturală şi finitudinea existenţelor, cât şi contradicţia personală şi păcatul) şi „credinţă" (care desemnează atât încrederea naturală în realitate, cât şi credinţa supranaturală în Dumnezeu) sunt problematice. Pe de o parte, ideea *homoousiei* are nevoie de o diferenţiere analogică (*homoousia* creată e o participare limitată şi finită la *homoousia* divină infinită), iar pe de altă parte, teoria analogiei are nevoie de complementul *homoousiei*, care evidenţiază mai limpede faptul că menirea creaturilor nu este doar aceea de a fi similitudini parţiale ale existenţei divine, ci o reală unire cu Dumnezeu în iubire.

Contribuţia italiană la florenskiologia contemporană nu este mai puţin notabilă. Fără a putea insista, să menţionăm totuşi în treacăt cartea lui Natallio Valentini (1997), care analizează filozofia religioasă a lui Florenski dintr-o perspectivă hermeneutică (ce-i drept, tributară mai mult problematizării ei occidentale, decât formulării ei ruse), ca expresie nu a înţelepciunii raţiunii abstracte ci a „înţelepciunii" concrete, vii „a iubirii", în care limbajul Adevărului divin devine frumuseţea spirituală. Nu poate fi, evident, uitată aici nici ampla monografie a lui Lubomir Žak (teolog catolic slovac) intitulată *Adevărul ca ethos*, care, propunându-şi să dea un răspuns obiecţiei cum că Florenski n-ar avea simţ moral, analizează „profilul etic" al teodiceei trinitare florenskiene, în care Adevărului ca Treime îi corespunde un ethos trinitar, ontologic, specific, al integralităţii şi purităţii (*ţelomudrie*), identic în cele din urmă cu sfinţenia şi îndumnezeirea.

Descifrării semnificaţiei generale a gândirii florenskiene şi originalităţii ei în contextul filozofiei religioase ruse printr-o analiză detaliată a intenţiei sale programatice de a „depăşi iluzia Occidentului" îi este consacrată foarte recenta lucrare a lui Graziano Lingua (1999). Acesta îşi propune să demonteze prejudecata tenace (de la Berdiaev şi Florovsky încoace) potrivit căreia Florenski ar fi fost de fapt un occidentalist travestit doar în ortodox şi slavofil şi să revendice pentru el o autenticitate „ortodoxă" şi tradiţional „rusească", în care acesta a vrut să exprime un adevăr „universal uman". El vrea să răspundă la întrebarea în

ce sens anume Florenski a opus raţiunii formale a Occidentului logica simbolică a Evului Mediu rus, pe Platon şi platonismul creştin al Părinţilor greci şi bizantini ai Bisericii lui Kant şi lumii moderne? În primul rând, trebuie reţinut faptul că demersul lui Florenski nu este unul arheologic şi istorico-critic, ci tipologic: „Occidentul", „Rusia", „Evul Mediu", „Kant", „Platon" sunt pentru el simboluri ale anumitor opţiuni existenţiale şi metafizice decisive pentru istoria culturii umane. Dezvoltările sale critice la adresa culturii raţionaliste occidentale înţeleasă ca uitare a iubirii anticipează limpede criticile formulate ulterior în Occident la adresa metafizicii şi civilizaţiei tehnice occidentale (apoteoză a subiectivismului, intelectualismului, violenţei şi voinţei de putere), înţelese fie ca uitare a fiinţei (Heidegger), fie ca uitare a celuilalt (Lévinas). Iluzia Occidentului a fost şi este aceea de a voi să reducă şi să omogenizeze bogăţia vieţii şi a existenţelor într-o reţea de scheme formale ancorată în autoidentitatea egoistă a subiectului egolatru; rezultatul a fost acela al rupturilor fatale în numele unei raţiuni iraţionale a corelaţiilor vitale dintre subiect – obiect, fenomen – numen, uman – divin, cu consecinţe funeste: scientismul, perspectivismul, nominalismul, ateismul etc. Cu toate acestea, Florenski nu cade în accentele antioccidentale patetice şi concluziile grandilocvente (discreditarea Occidentului raţionalist şi exaltarea iraţionalităţii ruse) ale slavofililor, cum evită şi exaltarea necritică a occidentaliştilor în faţa Vestului civilizat. Antinomismul florenskian este inspirat în mod fundamental de interesul vital de a justifica şi accepta pluralitatea formelor constitutive ale vieţii şi a salva alteritatea lor ireductibilă în faţa violenţei abstracte a identităţii conceptuale a subiectului ca bază pentru o teorie autentică contrapunctică a participării exprimată de ideea teologică a *homoousiei* şi cea matematică a infinitului actual. G. Lingua insistă pe drept cuvânt asupra necesităţii interpretării exacte a sensului antinomiei la Florenski; în centrul antinomiei stă nu atât forţa de respingere sau descompunere a contrariilor, cât forţa de atracţie sau compunere simbolică a contrariilor cu respectul identităţii lor. În această perspectivă se rezolvă atât contradicţia internă între cele două părţi pretins incompatibile ale *Stâlpului...* (pyrrhoniană şi platoniciană) în interpretarea ei dialectică dată de părintele G. Florovsky, cât şi oscilaţia exegeţilor contemporani ai gândirii florenskiene, care văd în ea fie doar un antinomism tragic întruchipat în figura lui Iov (M. Cacciari, 1985; 1986), fie sublimează antinomia în *homoousia* transfigurată întruchipată în figura Sofiei (R. Slesinski, 1984; M. Silberer, 1984). Singura formulă care permite echilibrarea între aceste aspecte este interpretarea riguros trinitară a antinomiei: Treimea e depăşirea dualităţii blocate în termeni contrapuşi, făcând loc unei gândiri noi (coextensive cu iubirea), deschise alterităţii şi relaţionalităţii constitutive a existenţei. La această nouă gândire se ajunge însă printr-o răsturnare a perspectivei (similară celei din icoane) subiective a eului subiectiv modern şi raţionalităţii lui formale şi analitice în favoarea persoanei deschise alterităţii şi dispusă la autotranscendere şi a cărei raţionalitate e simbolică şi spirituală, permiţându-i să vadă infinitul cu sens al finitului. Se vede astfel bine că respingerea conştientă atât a sistemelor totalizatoare, cât şi a specializărilor unilaterale nu se datorau unui enciclopedism amatorist, nici unei dispersii neorganice şi diletante a preocupărilor, ci unei concepţii limpezi, complexe şi simfonice despre adevăr şi realitate.

Despre o autentică recepţie a gândirii florenskiene în cultura românească nu poate fi vorba. Dar ar putea fi un util exerciţiu pentru masterand sau doctorand *să interpreteze, pornind de la traducerea germană a unor ample fragmente din Stâlpul...* – publicate într-o antologie consacrată gândirii religioase ruse apărută la München în 1925 –, posibilele influenţe şi analogii ale ideilor „teodiceei" florenskiene la câţiva importanţi reprezentanţi ai culturii interbelice autohtone. În *Nostalgia Paradisului*, 1940, pp. 153 *sq.*, Nichifor Crainic pretindea că (plecând de la traducerea germană de mai sus, citată explicit) a folosit expresia „frumos sofianic" într-un eseu despre „Sensul teologic al frumosului" apărut în *Gândirea*, 1932, de unde ar fi fost preluat şi folosit de L. Blaga pentru caracterizarea din „perspectivă sofianică" a spiritualităţii ortodoxe, în *Spaţiul mioritic* (1936). *Spaţiul mioritic* şi *Nostalgia Paradisului* sunt de altfel singurele cărţi din cultura românească interbelică în care numele lui Florenski este explicit invocat cu referire exclusivă însă la calitatea sa de autor al unei versiuni a speculaţiei sofiologice ruse. Pentru Nichifor Crainic, aceasta din urmă se reduce la problema raportului între Sfânta Treime şi creatura îndumnezeită figurat în Fecioara Maria, raport însă a cărui subtilitate „a fost de natură să-l inducă în eroare pe un metafizician de mare înălţime ca P. Florenski şi era gata să-l prăbuşească în erezie pe cel mai adânc cugetător al ortodoxiei actuale care e părintele S. Bulgakov" (1940, p. 154). Pentru Blaga din *Spaţiul mioritic* (1936), „Florenski, unul din gânditorii contemporani cei mai interesanţi ai ortodoxiei, în acelaşi timp inginer, matematician, preot şi teolog", realizează în sofiologia sa o depăşire a dualismului, care oferă un teren de întâlnire, „un loc neutru între teologie şi filozofia laică" prin care „gândirea ortodoxă" are latitudinea de a intra în dezbateri filozofice de natură foarte laică, deşi „speculaţiile ruseşti nu excelează prin precizie", „identificările Sofiei" fiind „supărător de labile".

Dar omniprezenţa evidentă a gândirii florenskiene la L. Blaga – fără ca numele lui să fie măcar o singură dată citat – se poate cel mai uşor şi evident demonstra în *Eonul dogmatic* (1931): tratarea dogmelor ca „antinomii transfigurate", paragrafele despre „contradicţie în ştiinţă şi dogmă" cu dezvoltările privitoare la „analogiile matematice ale dogmaticului" – numărul imaginar $\sqrt{-1}$ – sau „echivalentele matematice ale dogmaticului" – numerele transfinite, Cantor – sau referirile la teoria relativităţii şi a cuantelor ca expresii fizicale ale unei cunoaşteri dogmatice de tip antinomic sunt mai degrabă dezvoltări în sens original de către L. Blaga ale unor sugestii florenskiene, decât remarcabile coincidenţe. Diferenţa fundamentală faţă de Florenski e că Blaga instrumentalizează dogma într-un sens exclusiv epistemologic şi secularizează saltul credinţei din religios în serviciul eului şi al creativităţii sale culturale infinit stimulate de o metafizică negativă, totul de o inspiraţie romantică greu de contestat.

O cercetare atentă a cursurilor de logică şi metafizică ale lui Nae Ionescu, a căror publicare s-a încheiat doar recent, ar putea revela şi ea – fără a se putea însă vorbi aici de influenţe directe – prezenţa unui important număr de teme şi probleme similare: aceeaşi atenţie acordată principiilor logice şi matematicii, aceeaşi dorinţă de a depăşi viziunea modernă subiectivă asupra lumii (Descartes) prin întoarcerea la un realism medieval, aceeaşi fenomenologie a religiei şi

metafizicii ca problemă a mântuirii individuale în conexiune cu întregul; dar nu vor putea fi omise şi deosebirile: rolul redus al dogmelor, al antinomiei şi *derapajul politic colectivist* al metafizicii religioase, unde impresia persistentă este că naţiunea şi istoria ocupă locul rezervat în gândirea florenskiană Sofiei şi cunoaşterii.

Scrisoarea 4 din *Stâlpul...* lui Florenski este invocată apoi decisiv într-un paragraf-cheie despre „fiinţă şi persoane în Treime" al *Dogmaticii* părintelui Dumitru Stăniloae (1978, vol. I, pp. 297-310), care preia definiţia fiinţei divine ca substanţă-relaţie, dar o limitează exclusiv la Treime, evitând extinderea ideii *homoousiei* la ansamblul existenţei, tipică şi centrală pentru gândirea florenskiană (şi, în general, fără a angaja o dezbatere reală cu aceasta).

Urme ale lecturii *Stâlpului...* florenskian (parcurs probabil în versiunea lui franceză din 1974) pot fi apoi clar detectate – deşi iarăşi numele lui Florenski apare o singură dată – şi în carnetele lui C. Noica (publicate postum ca *Jurnal de idei*, 1990). Preocupat şi el de „termodinamica spiritului" (V, 364), reabilitarea logică a individualului pe fondul menţinerii principiului conexiunii necesare, filozoful păltinişean menţionează în câteva rânduri disocierea tipologică decisivă dintre *homoousie* şi *homoiousie* (V, 388; VI, 13), dintre drept-credincioşii care cred în Unu-Multiplu (Treime) având lumina taborică a adevăratei filozofii şi arienii iluminişti care cred în Unu *şi* Multiplu, singurul care se vede (VI, 215). În prelungirea acestei tipologii florenskiene, C. Noica afirmă – e drept, într-o formă secularizată cultural, ca şi Blaga – că Europa începe de fapt în anul 325, o dată cu Sinodul I ecumenic, care a oficializat dogma lui *homoousios*, teză centrală pentru cartea sa postumă *Modelul cultural european* (Humanitas, 1993, pp. 64, 70-71, 169) şi unde Florenski e invocat explicit cu principiul „raţiunea este posibilă numai dacă infinitul actual este *dat*" (p. 82), pentru a argumenta ideea că, spre deosebire de antici, pentru care infinitul era iraţional, pentru cultura europeană numai infinitul e raţional.

În fine, recent, într-un context precis apologetic, un pasaj din *Stâlpul...* lui Florenski – „practic e mai firesc să cauţi o ieşire, chiar sperând într-o minune, decât să nu te mişti disperând" – a fost invocat de Andrei Pleşu ca motto al unei remarcabile „Scrisori deschise către Eugène Ionesco" din vara lui 1992 (reluată în *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 141-146), în fapt o pledoarie pentru adevăratul sens, practic, al vieţii religioase, acela de căutare ofensivă, de mişcare şi întreprindere concretă a ceva în vederea obţinerii credinţei, nu de obţinere, prin simpla chestionare a unor autorităţi, a unor certitudini teoretice abstracte care să fie abia apoi puse în practică: „Noi nu vrem să credem, ci vrem să ştim, să deţinem o certitudine". „M-a tulburat întotdeauna inerţia mea şi a altora când e vorba de problema credinţei: e inerţia celor care declară că *vor* să creadă, dar nu *pot*. De obicei ne oprim aici: *vrem* să credem; nu încercăm să experimentăm *nimic* din presupoziţiile credinţei, nu citim textele sacre, nu citim textele patristice, nu ne rugăm, nu mergem la biserică. *Vrem* doar să credem. Căci dacă nu credem, cum să facem lucruri care pentru noi nu au un sens? E încă o dovadă a faptului că vrem *să ştim*. Gândim viaţa religioasă ca *punere în practică* a unei certitudini, când ea nu e decât o *căutare canonizată*. Căutare, nu posesiune" (*ibid.*, p. 144). Aserţiune care evocă o altă constatare făcută de Florenski în Excursul

23 al *Stâlpului...*: nu procedeele intelectuale deosebesc un savant credincios de unul necredincios, organizarea minţii fiind aceeaşi, ci credinţele: *„credinţa în necredinţă*, în această lume căzută cu legile ei şi, respectiv, *credinţa în credinţă*, într-o lume superioară, cu alte legi".

Toate aceste sunt de ajuns, cred, pentru a argumenta caracterul unic şi inclasabil al gândirii florenskiene din *Stâlpul şi Temelia Adevărului* – una dintre cele mai neobişnuite cărţi ale acestui secol – în contextul gândirii şi culturii atât ruse, cât şi universale. În cultura rusă aflată încă sub semnul „dramei gândirii platonice", în care realismul ideilor a luat forma perversă a ideologiei iar utopia cetăţii filozofilor s-a transformat în oroarea cetăţii totale, unde disputa perpetuă este cea între fanaticii radicalismului metafizic, ai totalităţii şi utopiilor generalităţii, şi militanţii solitari pentru personalism, individ şi conceptualism (M. Epstein, 1996), într-un asemenea context care este de fapt cel al întregului spaţiu est-european postcomunist, dominat de spectrele ideologiilor şi colectivelor totalizante reconstituite în jurul unor noţiuni generale idolatrizate – fie ele ortodoxie, naţiune, patrie – prin excluderea diferenţelor şi o relaţie dificilă cu alteritatea, într-un astfel de context deci, antinomismul trinitar al lui Florenski, situat dincolo sau dincoace de aceste fatale dihotomii, poate servi cu certitudine drept ghid şi inspiraţie pentru creştinismul celui de-al treilea mileniu; acest alt fel de creştinism (identic în substanţa sa ortodoxă, dar diferit ca modalitate) ar putea fi acela al unei paradoxale refaceri dialogic-relaţionale a consubstanţialităţii spirituale a umanităţii nu prin reconcilierea diferenţelor lor, ci prin radicalizarea antinomică a acestora în paroxismul nu al unei violenţe, ci al unei iubiri generalizate.

Elaborată la începutul secolului XX într-un context romantic simbolist sau romantic revoluţionar, bântuit de himere metafizice şi ideologii totalizante a căror victimă avea să le cadă, în cele din urmă, însuşi autorul ei, gândirea din *Stâlpul...* preotului-matematician Pavel Florenski îşi depăşea contemporanii şi îşi devansa de departe epoca. Au existat desigur şi excepţii notabile, între care aş aminti aici doar faptul relevat deja de exegeţi şi biografi, şi asupra căruia mi-ar plăcea să revin, că teoria romanului polifonic dezvoltată în Rusia anilor '20 de Mihail Bahtin se inspira copios – în ce priveşte filozofia dialogică subiacentă – din gândirea lui Florenski. Inactuală la data apariţiei sale, această carte continuă să fascineze şi astăzi, la peste opt decenii de la publicare şi aproape un secol de la conceperea gândului ei fundamental, demonstrându-şi o surprinzătoare actualitate şi dovedindu-se una dintre cele mai rezistente cărţi ale veacului XX.

În 1914 însă, la data apariţiei lucrării, părintele Florenski depăşise interior etapa spirituală pe care o descrie în acelaşi timp liric şi speculativ în cartea sa: cea a transformării iubirii Adevărului în Adevărul Iubirii. Căsătoria şi Preoţia primite în 1911 marcaseră deja trecerea sa în plan biografic şi existenţial de la teodicee la antropodicee, de la *pnevmatologie* la hristologie, de la Lumina Adevărului la Întruparea lui liturgică, sacramentală, cosmică, ştiinţifică şi culturală. După 1918, etapei culturale i s-a adăugat cea a acţiunii desfăşurate sub semnul unei duble loialităţi: tehnologică, faţă de comunitatea naţională din care făcea

parte, şi martirică, faţă de Biserică şi Sfânta Treime, pe care le descoperise în 1904 drept Stâlp şi Temelie a Adevărului. După cinci ani de lagăr sovietic, executat în secret de NKVD într-un penitenciar necunoscut din Leningrad, într-o zi geroasă de iarnă – 8 decembrie 1937 – şi aruncat probabil anonim într-o groapă comună rămasă necunoscută, părintele Florenski dispărea fără urmă de pe pământ, pentru a renaşte prin martiriu în *homoousia* Bisericii cereşti, devenind el însuşi stâlp viu şi temelie personală a Adevărului-Treime – Adevăr-Iubire şi al principiului terţului inclus –, în afara Căruia, cum spunea el însuşi – şi avea să experimenteze pe propria-i piele –, există doar gheena, *tertium non datur.*

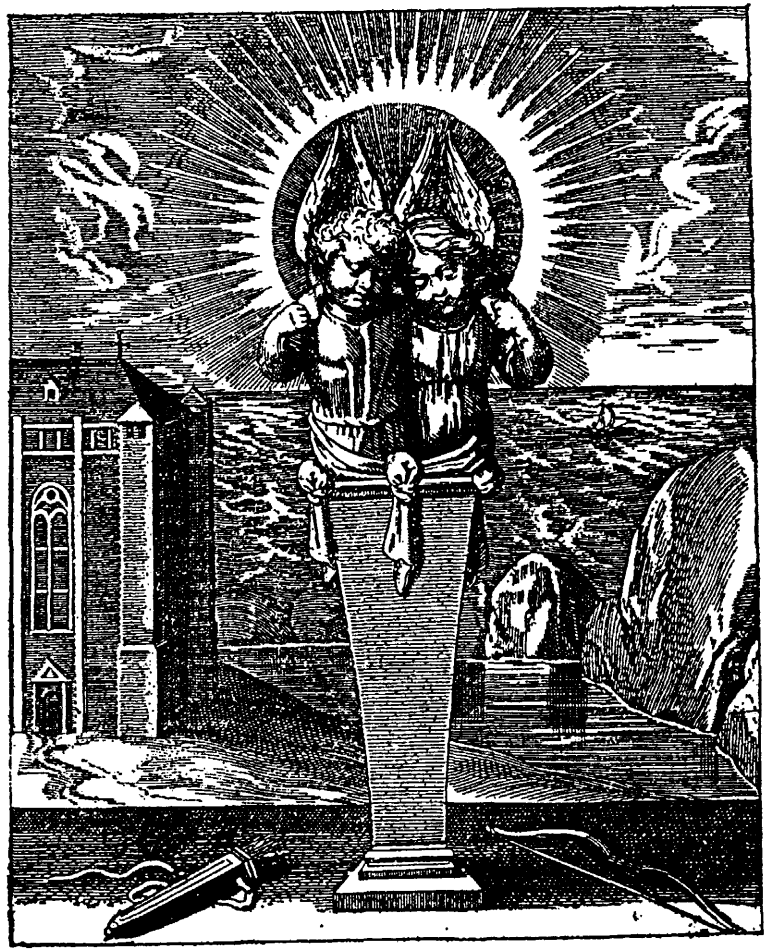
diac. Ioan I. Ică jr.

ἡ δε γνῶσις ἀγάπη γίνεται
(„Cunoașterea devine iubire")

Sf. Grigorie de Nyssa

Preaînmiresmatului și Preacuratului nume al Maicii Fecioare

Stâlpul şi Temelia Adevărului



Finis amoris, ut duo unum fiant
Sfârşitul iubirii este ca doi să devină unul

„Nu mi-o luați în nume de rău, domnii mei și frații mei, că eu, cel mai tânăr dintre voi, îndrăznesc să scriu despre minunile sfântului. Doar îmi cunosc nevolnicia și sunt mustrat de conștiința și puținătatea minții mele; dar mai ales din pricina grelelor mele păcate, grea îmi este această mare lucrare. Și nu a mea este lucrarea aceasta, ci a voastră, prin vechii și marii părinți, pentru ca, prin minunile Cuviosului nostru Părinte Serghie, să ne învățăm noi, cei tari la cerbice, luminându-ne cu învățătura și s-o vestim mai departe celor care vin după noi. Dar vă rog, ascultați cu luare-aminte: dacă nu voi scrie eu, dacă nici voi nu veți binevoi s-o faceți, atunci de către cine se va împlini porunca țarului și cine va vesti minunile sfântului, căci nici înaintașii voștri n-au făcut-o atâta vreme? Și dacă eu sunt și păcătos, și neștiutor, și neiscusit pentru această lucrare, dar râvna și imboldul sufletesc mă îndeamnă să încep acest lucru, săvârșitorul a tot lucrul bun este Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt."

Chelarul Mănăstirii „Sf. Treime" de la Serghiev Posad,
Simon Azarrin. Anul 1646
(Din *Povestirea despre nou-apărutul izvor*)

E me alo. Prin mine hrănesc

I. Către cititor

„Experiența religioasă vie, ca singurul mijloc legitim de cunoaștere a dogmelor", astfel aș dori eu să exprim țelul pe care-l urmărește în general cartea mea sau, mai exact, ciornele mele scrise în diferite împrejurări și sub diferite stări sufletești. Numai sprijinindu-ne pe experiența directă putem cuprinde și prețui bogățiile spirituale ale Bisericii. Numai trecând cu buretele ud peste vechile slove pot fi spălate cu apă vie și descifrate literele scrisului bisericesc. Sfinții sunt vii pentru cei vii și morți pentru cei morți. Pentru un suflet întunecat, chipurile cuvioșilor se întunecă; pentru sufletul paralizat, trupurile lor înțepenesc într-o nemișcare sinistră. Parcă nu se știe că istericii și demonizații se tem de ei? Și nu păcatul față de Biserică îi face oare pe aceștia să se uite cu frică la Ea? Ochii limpezi, însă, văd întotdeauna chipurile sfinților luminate „ca fața îngerului". Pentru inima curățită de păcat, ele, ca și în trecut, sunt binevoitoare; ca și în vechime, ele strigă și-i cheamă pe cei ce au urechi să audă. Mă întreb de ce sinceritatea curată a poporului tinde fără voie către acești neprihăniți? De ce poporul la dânșii găsește și mângâierea în durerea mută, și bucuria iertării, și frumusețea prăznuirii cerești? Nu îmi fac iluzii. Știu bine că nu am aprins decât o surcea sau o lumânărică de ceară galbenă, care nu prețuiește mai mult de o copeică. Dar și această flăcăruie, ce tremură în mâini nedeprinse, scânteiază în vistieria Sfintei Biserici în mii și mii de reflexe. De atâtea veacuri, din zi în zi s-a adunat aici comoara, nestemată după nestemată, grăunte de aur după grăunte, galben după galben. Precum roua binemirositoare pe lână, picurând precum mana cernându-se din cer, așa se așternea aici puterea binecuvântată a sufletului iluminat de Dumnezeu. Precum perlele cele mai frumoase, se vărsau aici lacrimile inimilor curate. Și cerul și pământul, de-a lungul veacurilor, își dădeau aici obolul lor. Nădejdile cele mai ascunse, cele mai tainice porniri

spre asemuirea cu Dumnezeu, clipele senine de neprihănire îngerească ce vin după furtună, bucuriile legăturii cu Dumnezeu şi sfintele suferinţe ale căinţei arzătoare, mireasma rugăciunii şi dorul dulce de cer, neîncetata căutare şi neîncetata aflare, pătrunderile de-o clipă în profunzimile infinit de adânci ale veşniciei şi liniştea de copil a sufletului, evlavia şi dragostea fără sfârşit – aici sunt... Se scurgeau veacuri şi toate acestea rămâneau şi se adunau laolaltă.

Fiecare strădanie spirituală a mea şi fiecare suspin ce se desprinde de pe vârful buzelor aduc în ajutorul meu întregul tezaur al energiei harice adunate. Mâini nevăzute mă poartă peste câmpiile înflorite ale lumii duhovniceşti. Şi aprinzându-se ca nişte puzderii de puzderii (*leodrami leodrov*) de priviri scânteietoare, strălucitoare, asemănătoare jocului de lumini al curcubeului, revărsându-se în trilioane de trilioane (*voronami voron*)[1] de stropi străvezii, comorile Bisericii îi dau bietului meu suflet fiori de cucernicie. Nenumărate, nemăsurate şi negrăite sunt bogăţiile Bisericii. Pot să iau spre folosinţă o parte din ele, *pentru folosul meu* – cum oare să nu-mi strălucească ochii? Mă apucă lăcomia, îmi umplu un pumn. Şi încă nu m-am uitat ce conţine: diamante, pietre scumpe, smaralde sau gingaşe mărgăritare. Nu ştiu ce este mai de preţ, ceea ce am în pumn sau ceea ce a rămas. Dar, după cuvântul lui Atanasie cel Mare, „din mult, luând puţin", eu ştiu de mai înainte că voi fi nemulţumit de lucrarea mea, deoarece ochiul meu s-a dovedit prea lacom la bogăţie. Ce preţ să aibă una sau două grămăjoare de pietre preţioase, când ele se măsoară cu baniţa? Şi fără să vreau îmi aduc aminte cum concepţia de ansamblu a lucrării se modifica, treptat, în conştiinţa mea. Mai întâi mă gândeam să nu dau nici un citat şi să vorbesc numai prin cuvintele mele. În curând însă, a trebuit să intru în luptă cu mine însumi şi să fac loc citatelor scurte. Ulterior, ele au început să ia proporţii, ajungând la dimensiunile unor fragmente întregi. Şi într-un sfârşit a început să mi se pară că e necesar să înlătur tot ce este *al meu* şi să dau tiparului numai scrierile bisericeşti. Se poate ca aceasta să fie singura cale dreaptă, calea apelului direct la însăşi Biserica. Şi cine sunt eu ca să scriu despre lumea duhovnicească? „Doar îmi cunosc nevolnicia şi sunt mustrat de conştiinţa şi puţinătatea minţii mele, dar mai ales din pricina grelelor mele păcate, grea îmi este această lucrare." Şi dacă, totuşi, acord o oarecare importanţă scrisorilor mele, aceasta este numai pregătitoare, pentru catehumeni, până ce hrana le va veni direct din mâinile Maicii; e vorba, aşadar, de importanţa pe care o au nişte vorbe de chemare rostite în pridvorul bisericii.

Căci eclezialitatea (*ţerkovnost'*)* este numele acelui adăpost spre care năzuieşte neliniştea inimii, unde se potolesc pretenţiile minţii, unde marea linişte pogoară peste raţiune. Nu are importanţă că nici eu, nici altcineva nu a putut, nu poate şi, desigur, nu va putea să definească „eclezialitatea"! Nu are importanţă că acei care încearcă s-o facă se combat unii pe alţii şi fiecare din ei neagă formula eclezialităţii la care a ajuns celălalt! Însăşi această

* Traducem prin „eclezialitate", în lipsa unui corespondent mai bun, cuvântul rusesc *ţerkovnost'*, creat de părintele Florenski, şi care ar trebui redat mai exact prin „bisericitate" (incluzând înţelesurile de: biserică, duh bisericesc, viaţă bisericească etc.) (n.t.).

nedefinire a eclezialităţii, imposibilitatea de a fi captată în termeni logici, inefabilul lui nu demonstrează oare că eclezialitatea este *viaţă*, o viaţă deosebită, nouă, dată oamenilor, dar care, ca orice viaţă, nu este accesibilă raţiunii?[2] Iar divergenţele în definirea eclezialităţii, posibilitatea de a încerca, sub aspecte *diferite*, să precizăm în cuvinte ce înseamnă eclezialitatea, această varietate a formulelor verbale, întotdeauna incomplete şi insuficiente, nu ne confirmă oare, pe calea experienţei, ceea ce ne-a spus demult Apostolul? Căci Biserica este trupul lui Hristos, „plinirea (τὸ πλήρωμα) Celui ce plineşte toate întru toţi" (*Efeseni* 1, 23)*. Atunci cum această *plinire*, τὸ πλήρωμα, a vieţii dumnezeieşti poate fi aşezată în sicriul strâmt al unei definiţii logice? Ar fi ridicol să credem că această imposibilitate este o mărturie împotriva existenţei eclezialităţii; dimpotrivă, ea este mai curând fundamentată pe această neputinţă. Şi în măsura în care eclezialitatea este anterioară diferitelor sale manifestări, în măsura în care ea este elementul divino-uman din care, ca să spunem aşa, se condensează şi se cristalizează, în procesul istoric al vieţii bisericeşti, rânduielile Tainelor, formulările dogmelor, regulile canonice şi, în parte, chiar modul de viaţă curent şi temporar al Bisericii – în această măsură deci, la această plinire se referă în primul rând proorocirea Apostolului: „Căci trebuie să fie între voi şi eresuri, δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι" (*I Corinteni* 11, 19), eresuri în înţelegerea eclezialităţii. Şi totuşi, oricine nu fuge de Biserică, prin însăşi viaţa sa primeşte în sine natura unică a eclezialităţii, ştie că aceasta există şi ştie ce este ea.

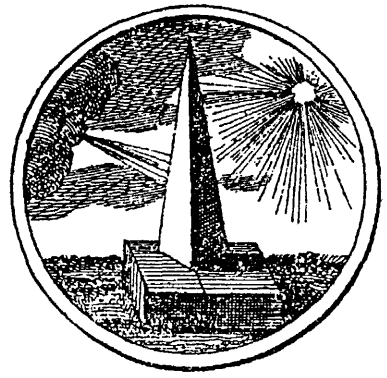
Acolo unde nu există viaţă duhovnicească, este necesar ceva exterior care să garanteze eclezialitatea. O funcţie determinată, papalitatea, sau un ansamblu şi un sistem de funcţii, o ierarhie – iată criteriul eclezialităţii pentru un catolic. O formulă confesională determinată, un simbol sau un sistem de formule, textul Scripturii – iată criteriul eclezialităţii pentru un protestant. În ultimă instanţă, în catolicism şi protestantism, decisiv este un *concept*, ecleziastico-juridic la catolici şi ecleziastico-ştiinţific la protestanţi. Dar, devenind criteriul suprem, prin aceasta criteriul face inutilă deja orice manifestare a *vieţii*. Mai mult chiar, deoarece nici un fel de viaţă nu poate avea măsură comună cu un concept, atunci orice mişcare a vieţii depăşeşte inevitabil limitele fixate ale conceptului şi, prin aceasta, se dovedeşte a fi nefastă, insuportabilă. Pentru catolicism (desigur, iau catolicismul, ca şi protestantismul, în extrema, în principiul lor), orice manifestare independentă a vieţii *este necanonică*; pentru protestantism, ea *este neştiinţifică*. În ambele confesiuni, viaţa este infirmată de către concept, este respinsă dinainte în numele conceptului. Dacă, de obicei, catolicismul este considerat că respinge libertatea, dacă protestantismului i se atribuie în mod ferm libertatea, ambele opinii sunt la fel de injuste. Şi catolicismul recunoaşte libertatea, dar... una anterior delimitată; tot ce se află *în afara* acestor limite este ilicit.

* Traducerea românească a citatelor biblice urmează întru totul ediţia *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988. Citatele biblice în limba greacă au fost revizuite după Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, ed. XXVII, 1994. Traducerea textelor liturgice urmează, *în general*, textele corespondente din cărţile de cult aflate în uzul B.O.R. (n.t.).

Şi protestantismul admite constrângerea, dar... tot numai în afara albiei dinainte trasate a raţionalismului; tot ce se află în afara raţionalismului este neştiinţific. Dacă în catolicism putem decela un fanatism al canonicităţii, în cadrul protestantismului există un fanatism al ştiinţificităţii la fel de mare.

Caracterul indefinibil al eclezialităţii ortodoxe, repet, este cea mai bună dovadă a vitalităţii ei. Desigur, nu putem indica vreo funcţie bisericească despre care s-ar putea spune: „Ea însumează în sine eclezialitatea"; la drept vorbind, în acest caz n-ar mai avea nici un rost celelalte funcţii şi activităţi ale Bisericii. La fel, nu putem indica vreo formulă, vreo carte pe care s-o propunem ca plenitudine a vieţii Bisericii; dacă ar exista o asemenea formulă, o asemenea carte, la ce bun atunci celelalte cărţi, celelalte formule, celelalte activităţi ale Bisericii? Nu există *o noţiune* de eclezialitate, dar *eclezialitatea* există, şi pentru orice membru viu al Bisericii, viaţa bisericească este lucrul cel mai determinat şi mai tangibil din câte cunoaşte el. Dar viaţa bisericească se asimilează şi se cunoaşte numai trăită, nu în mod abstract sau mintal. *Dacă, totuşi, trebuie să-i aplicăm nişte noţiuni, cele mai potrivite nu sunt* cele juridice şi arheologice, ci biologice şi estetice. Ce este eclezialitatea? Este viaţa nouă, viaţa în Duh. Care criteriu ne permite s-o trăim corect? Frumuseţea.

Da, există o frumuseţe deosebită, spirituală, care, neputând fi prinsă în formule logice, este în acelaşi timp singura cale adevărată care ne permite să definim ce este şi ce nu este ortodox. Cunoscătorii acestei frumuseţi sunt părinţii duhovniceşti, maeştrii în „arta artelor", cum numesc asceza Sfinţii Părinţi. Aceştia, ca să spunem aşa, „au căpătat îndemânare" în ceea ce priveşte discernerea valorii vieţii duhovniceşti. Gustul ortodox, forma ortodoxă se simt, dar nu pot fi supuse calculului aritmetic; ortodoxia se vădeşte, nu se dovedeşte. Iată de ce pentru oricine doreşte să înţeleagă ortodoxia, nu există decât *o singură* cale: experienţa ortodoxă directă. Se spune că acum, în străinătate, poţi învăţa să înoţi cu ajutorul unor aparate, stând întins pe duşumea; tot aşa poţi deveni catolic sau protestant cu ajutorul cărţilor, stând în biroul tău, fără să ai contact cu viaţa. Dar ca să devii ortodox trebuie să te cufunzi dintr-o dată în însăşi stihia ortodoxiei, să începi să trăieşti ortodox; altă cale nu există.



Sic semper. Întotdeauna acelaşi

II. Scrisoarea I: *Cele două lumi*

Blândul şi seninul meu prieten!

După ce m-am întors din călătorie şi am deschis uşa pentru prima oară, camera noastră boltită m-a întâmpinat cu un val de frig, de tristeţe şi de singurătate.

Acum – vai! – am intrat singur, fără tine.

Nu a fost doar prima impresie. M-am spălat şi mi-am periat hainele. Ca şi altădată, gândurile materializate stau înşiruite pe rafturi. Patul tău e făcut şi scaunul tău e la locul lui (să am măcar iluzia că eşti cu mine!). Pe fundul opaiţului de lut, ca şi altădată, arde untdelemnul, aruncând în sus un snop de raze, luminând Chipul nefăcut de mână al Mântuitorului. Ca şi altădată, în serile târzii, arborii din dreptul ferestrei foşnesc, clătinaţi de vânt. Toaca pazniculuide noapte sună reconfortant; locomotivele şuieră din rărunchi. În zori, cocoşii gureşi se întrec în cântat. Ca şi altădată, pe la ora patru dimineaţa *bat clopotele de utrenie. Zilele şi nopţile se confundă pentru mine. Parcă nu* mai ştiu unde mă aflu şi ce-i cu mine. Ceva de dincolo de lume şi de timp s-a aşezat între pereţii străvechi ai camerei noastre. Iar dincolo de pereţi trec oameni, vorbesc, povestesc noutăţi, citesc ziare, apoi pleacă, vin iarăşi, mereu. Iarăşi fluieră într-un *contralto* profund locomotivele îndepărtate. Aici, linişte eternă; acolo, veşnică mişcare. Totul e ca altădată... Dar tu nu eşti cu mine şi toată lumea mi se pare pustie. Sunt singur, absolut singur pe lume. Însă singurătatea mea mâhnită îmi cântă dulce în piept. Uneori mi se pare că m-am prefăcut într-o frunză dintre cele pe care vântul le poartă pe poteci.

Astăzi m-am sculat de dimineaţă şi parcă am simţit ceva nou. Într-adevăr, într-o singură noapte, vara s-a frânt. Vârtejurile de vânt roteau prin văzduh frunzele sau le făceau să şerpuiască pe pământ. Păsările şi-au început plimbările în stoluri. Cocorii s-au aliniat pe cer, ciorile şi graurii au început

să croncănească. Aerul era plin de răcoarea toamnei, de mirosul frunzelor veştede, de o tristeţe care mă chema în depărtări.

Am ieşit la marginea pădurii.

Una câte una, una câte una, cădeau frunzele. Ca nişte fluturi muribunzi, se roteau încet prin văzduh, căzând pe pământ. Prin iarba încălcită, vântul se juca cu „umbrele slăbănoage" ale crengilor. Ce bine e! Câtă bucurie şi câtă tristeţe! O, fratele meu îndepărtat şi blând! În tine e primăvară, iar în mine, toamnă, toamnă întotdeauna. Mi se pare că sufletul mi-l sleieşte dulcea moleşeală şi, văzând aceste frunze căzătoare, las să-mi scape versul:

„parfumul plopişului veşted".

Mi se pare că, văzând această moarte, sufletul meu se regăseşte, presimţind în înfiorare învierea. Văzând moartea! Căci ea e cea care mă înconjoară. Şi acum nu mai vorbesc de gândurile mele, nu vorbesc de moarte în general, ci de moartea celor care mi-au fost dragi. Pe câţi, pe câţi i-am pierdut în anii din urmă! Una câte una, una câte una, precum frunzele îngălbenite, se duc fiinţele care îmi sunt dragi. În ele îmi simţeam sufletul, în ele îmi strălucea uneori reflexul Cerului. Numai de bine am avut parte de la ele. Dar conştiinţa mea se zbuciumă: „Tu ce ai făcut pentru cei dragi?". Acum nu mai sunt, iar între mine şi ei s-a întins abisul.

Unul câte unul, unul câte unul, ca frunzele toamnei, se rotesc deasupra prăpastiei înnegurate cei de care inima mea s-a legat pe vecie. Cad – şi nu mai este întoarcere, şi nu mai e posibil să îmbrăţişez picioarele fiecăruia dintre ei. De-acum nu-mi mai este dat să vărs lacrimi şi să-i rog să mă ierte, să-i rog să mă ierte în văzul întregii lumi.

Iarăşi şi iarăşi, cu o claritate implacabilă, mi se perindă prin conştiinţă toate păcatele, toate ticăloşiile „mărunte". Tot mai profund, ca nişte litere de foc, mi se imprimă în suflet „micile" neatenţii, egoismul şi răceala care, puţin câte puţin, fac ca sufletul să ajungă infirm. Niciodată nimic rău pe faţă. Niciodată nimic păcătos pe faţă, palpabil. Dar întotdeauna (întotdeauna, Doamne!) mărunţişuri! Din mărunţişuri se înalţă grămezi. Şi privind în urmă, nu vezi decât rău. Nimic bun... O, Doamne!

Frunzele toamnei cad mereu: una câte una descriu cercuri către pământ. Pâlpâie lin candela nestinsă şi cei dragi îmi mor unul câte unul. „Ştiu că va învia la Înviere, în ziua cea de apoi." Şi totuşi, cu un fel de durere potolită, repet în faţa crucii *noastre*, pe care ai făcut-o dintr-un simplu băţ şi blândul nostru Părinte a sfinţit-o: „Doamne! Dacă Tu ai fi fost aici, fratele meu n-ar fi murit".

Totul se roteşte, totul alunecă în abisul morţii. Unul Singur rămâne, numai în El sunt neschimbarea, viaţa şi pacea. „Către El tinde tot mersul evenimentelor; ca periferia spre centru, spre El converg toate razele crugului timpurilor." Nu eu vorbesc aşa, cu puţina mea experienţă; nu, astfel mărturiseşte un om care s-a cufundat cu totul în elementul Centrului Unic, episcopul Teofan Zăvorâtul. Dimpotrivă, în afara acestui Centru Unic, „singurul lucru sigur e că nu există nimic sigur şi nimic mai nefericit sau mai orgolios decât omul, *solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut*

superbius", după cum mărturisea unul dintre spiritele cele mai nobile ale păgânismului, Pliniu cel Bătrân, dedicat cu totul satisfacerii curiozităţii sale infinite. Da, în viaţă totul se schimbă, totul se vălureşte în contururi de miraj. Iar din profunzimea sufletului se ridică necesitatea ireprimabilă de a te sprijini pe „Stâlpul şi Temelia Adevărului", pe στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (*I Timotei* 3, 15), τῆς ἀληθείας, şi nu pur şi simplu ἀληθείας, nu pe unul dintre adevăruri, nu pe un adevăr omenesc particular, care se fracţionează, care se răsfiră şi este purtat precum pulberea, dus de suflarea vântului pe munţi, ci pe Adevărul integral şi veşnic, pe Adevărul unic şi divin, pe Adevărul străluminos, pe Acel „Adevăr" care, după cum spune un poet din vechime, este „soarele lumii"[3].

Dar cum să te apropii de acest Stâlp?

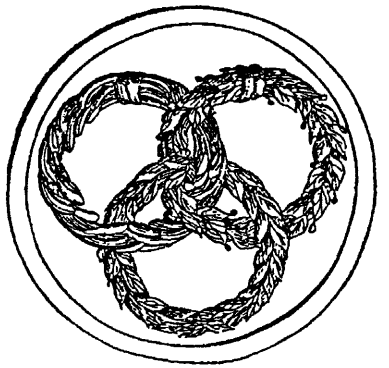
Lângă trupul nestricăcios al Preacuviosului Serghie, care aduce întotdeauna pace într-un suflet îngrijorat, în fiecare zi şi în fiecare ceas auzim noi chemarea care făgăduieşte tihnă şi minţii tulburate. Tot ce citim în canonul Preacuviosului, în pericopa 43 de la *Matei* (11, 27-30), are mai ales un sens cognitiv, îndrăznesc să spun – un sens teoretic-cognitiv, gnoseologic; şi acest sens al pericopei devine cu atât mai clar atunci când vedem că obiectul întregului capitol 11 de la *Matei* este problema *cunoaşterii*, a insuficienţei cunoaşterii raţionale şi a necesităţii cunoaşterii spirituale[4]. Da, Dumnezeu a „ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi", adică toate lucrurile ce pot fi numite demne de a fi cunoscute, şi le-a „descoperit pruncilor" (*Matei* 11, 25). Ar însemna să forţăm cuvintele lui Dumnezeu dacă prin „cei înţelepţi şi pricepuţi" am înţelege „cei pseudo-înţelepţi", „cei pseudo-pricepuţi", care în fapt nu sunt aşa, ca şi în cazul în care în „prunci" am vedea anumiţi înţelepţi virtuoşi. Desigur, Domnul a spus fără ironie tocmai ceea ce a voit să spună: adevărata înţelepciune este insuficientă tocmai fiindcă este omenească. Şi, în acelaşi timp, „pruncia" mintală, absenţa bogăţiei intelectuale, care ne împiedică să intrăm în Împărăţia Cerului, se poate dovedi a fi condiţia dobândirii cunoaşterii spirituale. Dar plenitudinea a toate este în Iisus Hristos, şi de aceea cunoaşterea poate fi căpătată numai prin El şi de la El. Toate eforturile omeneşti de cunoaştere, care i-au chinuit pe bieţii înţelepţi, sunt vane. Ca nişte cămile stângace s-au împovărat ei cu cunoştinţele lor; ştiinţa, precum apa sărată, nu face decât să înteţească setea de cunoaştere, nepotolind vreodată mintea înfierbântată. Dar „jugul bun" al Domnului şi a Lui „povară uşoară" îi dau minţii ceea ce nu-i dă şi nu-i poate da jugul greu şi crunt al ştiinţei, povara ei ce nu poate fi purtată. Iată de ce, lângă sicriul celui din care se revarsă harul, răsună mereu, ca un izvor nepotolit de apă vie, cuvintele dumnezeieşti:

„Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu şi nimeni nu cunoaşte (ἐπιγινώσκει) pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere (ἀποκαλύψαι). Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni (ἀναπαύσω) pe voi. Luaţi jugul Meu asupra voastră şi învăţaţi-vă de la Mine (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ), că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi găsi odihnă (ἀνάπαυσιν) sufletelor voastre. Căci jugul Meu e bun şi povara Mea este uşoară" (*Matei* 11, 27-30).

Dar departe de mine dorinţa de a convinge pe cineva. Din sărăcia mea dau. Şi dacă măcar un suflet a simţit că nu-i vorbesc cu buzele şi nu la ureche, nu mai am nevoie de altceva. Ştiu că mă vei primi, pentru că tu eşti acela care distrugi hotarele egoismului meu.

Frate, fratele meu cel de un suflet cu mine! Rupt de tine şi îndepărtat, sunt totuşi cu tine. Ridicându-mă deasupra timpului, văd limpede privirea ta, vorbesc iar cu tine faţă către faţă. Pentru tine mă gândesc să scriu aceste rânduri răzleţe. N-o să te superi pe mine dacă le voi pune pe hârtie neavând nici un sistem, trasând doar câteva jaloane.

În serile întunecate de toamnă, în ceasurile sfinte de tăcere, când pe geană va începe să strălucească o lacrimă de încântare, îţi voi scrie pe furiş scheme şi biete crâmpeie din problemele pe care le-am discutat de-atâtea ori cu tine. Ştii de mai înainte ce voi scrie. Vei înţelege că nu sunt învăţături şi că tonul solemn este dat de stângăcia mea neghioabă. Un povăţuitor înţelept şi lucrurile dificile le face parcă în glumă, pe când un ucenic lipsit de experienţă adoptă un ton solemn şi atunci când se ocupă de nimicuri. Iar eu nu-s decât un ucenic ce repetă după tine lecţiile iubirii.



His ornari aut mori. A primi cununa sau moartea

III. Scrisoarea a II-a: *Îndoiala*

„Stâlpul şi Temelia Adevărului." Dar cum să le cunoşti?

Această întrebare ne introduce în mod inevitabil în domeniul cunoaşterii abstracte. Pentru gândirea teoretică, „Stâlpul Adevărului" este certitudinea, *certitudo*.

Certitudinea mă asigură că Adevărul, dacă-l găsesc, este fără îndoială tocmai ceea ce am căutat. Dar ce am căutat? Ce am înţeles eu prin cuvântul „Adevăr"? În orice caz, ceva atât de deplin încât cuprinde în sine totul şi, prin urmare, numai convenţional, parţial, simbolic se exprimă prin denumirea sa. Adevărul este „ceea ce există universal", după cum îl defineşte filozoful[5]. Atunci însă, cuvântul „adevăr" nu acoperă propriul său conţinut şi, pentru a desluşi – măcar aproximativ, cu scopul de a conştientiza în prealabil propriile căutări – sensul cuvântului „adevăr", e necesar să vedem care aspecte ale acestei noţiuni au fost luate în consideraţie de diferite limbi, care laturi ale noţiunii au fost accentuate şi fixate în formele etimologice cristalizate la diferite popoare.

Cuvântul nostru rusesc *istina* (adevăr) este pus în relaţie de către lingvişti cu verbul *est'* (a fi), *istina – estina*. Deci *istina*, conform înţelesului său rusesc, a fixat în sine noţiunea de realitate absolută: *istina* înseamnă „ceea ce există", ceea ce este cu adevărat, τὸ ὄντως ὄν sau ὁ ὄντως ὤν, spre deosebire de ceea ce este iluzoriu, nereal, trecător. Limba rusă marchează în cuvântul *istina* aspectul ontologic al acestei idei. De aceea *istina* înseamnă însăşi identitatea absolută şi, prin urmare, ceva egal cu sine, adică precizie, autenticitate. *Istîi, istinnîi, istovîi* (adevărat, veritabil, real), toate aparţin aceleiaşi familii de cuvinte.

De interpretarea ontologică a Adevărului nu era străină nici filozofia scolastică. Drept exemplu putem să-l citãm pe dominicanul semitomist Ioan Gratidei din Ascoli († 1341), care insistă cu toată hotărârea că Adevărul nu trebuie înţeles ca adecvare sau conformitate introdusă în obiect prin actul de cunoaştere

719617

BIBLIOTECA "GH. ASACHI" IAŞI

al raţiunii, ci ca egalitatea pe care însuşi obiectul o introduce în existenţa sa *ad extra*; „formal, adevărul este acea rectitudine sau acea conformitate pe care însuşi obiectul, în măsura în care o ia din gândire, o introduce în sine însuşi în afara naturii lucrurilor"[6].

Să ne întoarcem acum la etimologie. *Ist-in-a, ist-in-îi – istovina*, de la *ist-îi, ist-ov-îi, ist-ov-en-îi – cf.* letonul *ist-s, ist-en-s* – se găseşte în legătură cu *es-t', est-e-stv-o* (*i-*, la timpul trecut: *j-ia – j-e*). Se poate face apropierea de polonezul *istot-a*, fiinţă, *istot-nie*, într-adevăr, *istniec*, a exista în realitate[7]. De aceeaşi părere cu privire la etimologia cuvântului *istina* sunt şi alţii. După definiţia lui V. Dal, de exemplu, adevărul (*istina*) este „tot ce e real, autentic, precis, just, tot ce există (*est'*). Tot ce există este adevăr; oare *est'* şi *estina, istina* nu sunt acelaşi lucru?" întreabă el[8]. Tot aşa afirmă Miklosich[9], Mikuţki[10], precum şi lingvistul nostru din vechime F. Şimkevici[11]. De aici se înţelege că, între toate celelalte semnificaţii ale cuvântului *istîi*, noi o găsim şi pe aceea de „foarte asemănător". După explicaţia veche a unui oarecare negustor A. Fomin, „*istîi* înseamnă: asemănător, exact". Astfel că expresia veche: *istîi bo otţa* (= *istîi oteţ*) se explică prin: „asemănător leit tatălui"[12].

Acest ontologism în concepţia rusă despre adevăr se amplifică şi se aprofundează pentru noi, dacă reflectăm la conţinutul iniţial al verbului *est'*. Căci *est'* vine de la rădăcina *es*, care dă în sanscrită *as* (de exemplu *ásmi = esmi; ásti= esti*); cu *esm'* (sunt), *est'* (eşti) sunt uşor de comparat paleoslavul *esmi, esti*, grecescul εἰμί, latinescul *(e)sum, est*, germanul *ist*, sanscritul *asmi, asti* etc.[13] Dar, după unele indicii ce s-au păstrat în sanscrită, această rădăcină *es* însemna, în cea mai veche fază concretă de evoluţie, „a respira", *hauchen, athmen*. Drept confirmare a acestui punct de vedere asupra radicalului *es*, Curtius indică cuvintele sanscrite *as-u-s*, însemnând „răsuflare vitală", „răsuflare a vieţii"; *asu-ra-s*, însemnând „vital", *lebendig*, şi *âs, âs-ja-m*, aflate pe aceeaşi treaptă cu latinescul *os*, care înseamnă tot „gură"; se mai adaugă aici şi germanul *athmen*, „răsuflare". Astfel, la început *est* însemna „respiră". Dar respiraţia, suflarea a fost întotdeauna considerată principalul semn şi chiar însăşi esenţa vieţii; şi până astăzi, la întrebarea „e viu?" de obicei se răspunde „respiră!", ca şi când aceste cuvinte ar fi sinonime. De aceea al doilea sens, mai abstract, al lui *est'* este „e viu", „trăieşte", „e în putere". Şi, în sfârşit, *est'* (este) primeşte sensul cel mai abstract, fiind pur şi simplu verbul existenţei. *A respira, a trăi, a fi* – iată cele trei straturi ale rădăcinii *es* în ordinea descrescândă a concreteţei, care, după părerea lingviştilor, corespunde ordinei lor cronologice.

Rădăcina *as*, în sensul de răsuflare, semnifică o existenţă uniformă (*ein gleichmässig fortgeseize Existenz*), în opoziţie cu rădăcina *bhu*, ce intră în compoziţia lui *bît'* (a fi), *fui, bin*, φύω etc., care semnifică devenirea (*ein Werden*)[14].

E. Renan, arătând legătura dintre noţiunile „răsuflare" şi „existenţă", face o paralelă cu limbile semitice, şi anume cu substantivul verbal ebraic הָיָה *hayah* (întâmplare, naştere, fire) sau הָוָה *hawah*, (respirare, trăire, fire)[15]; el vede aici onomatopeele procesului de respiraţie.

Datorită acestei opoziţii, rădăcinile *es* şi *bhu* se completează reciproc: prima se aplică exclusiv la formele de durată, derivate de la timpul prezent; a doua se aplică cu precădere unor forme temporale, cum sunt aoristul şi perfectul, care semnifică o devenire realizată sau împlinită[16].

Revenind acum la noţiunea de adevăr (*istina*) în înţelesul său rusesc, putem spune: adevărul este „existenţa permanentă"; este ceea ce „trăieşte", „fiinţă vie", ceea ce „respiră", adică ceea ce posedă condiţia esenţială a vieţii şi a existenţei. Adevărul ca fiinţă vie prin excelenţă, aceasta este noţiunea pe care şi-a format-o poporul. Nu e greu, desigur, să observăm că tocmai această concepţie cu privire la adevăr constituie specificul original şi particular al filozofiei ruse[17].

În cadrul noţiunii de adevăr, elinul antic evidenţiază un cu totul alt aspect. Adevărul, spune el, este ἀλήθεια. Dar ce înseamnă această ἀλήθεια? Cuvântul ἀλήθε[σ]ια sau, în forma sa ionică, ἀληθειη, ca şi derivatele ἀληθής, „adevărat", ἀληθεύω, „adeveresc", „corespund adevărului" etc. sunt formate din particula negativă ἀ (ἀ *privativum*) şi *λῆθος, în forma dorică λᾶθος. Ultimul cuvânt derivă din rădăcina *ladho*, având aceeaşi rădăcină cu verbul λάθω, ionicul λήθω şi λανθάνω, care înseamnă „trec pe alături", „mă strecor", „rămân neobservat", „rămân necunoscut"; la diateza medie verbul ia sensul de *memoria labor*, „scap din memorie" (adică din conştiinţă în general), „pierd, uit". În relaţie cu ultima nuanţă a rădăcinii λαθ se află: λήθη, doricele λάθα, λαθοσύνα, λησμοσύνα, λήστις („uitare" şi „lipsă de memorie"); ληθεδανός („care face să uiţi"); λήθαργος („cel ce uită") şi de aici λήθαργος („poftă de somn", *Schlafsucht*, ca dorinţă de a te cufunda într-o stare de uitare, de inconştienţă) şi, în continuare, denumirea somnului patologic, letargie[18]. Concepţia antică despre moarte ca trecere într-o existenţă iluzorie, aproape în uitare de sine şi inconştienţă şi, în tot cazul, în uitarea a tot ce este pământesc, această concepţie, deci, este reprezentată simbolic în imaginea umbrelor care beau apă din fluviul subteran al Uitării, Lethe. Imaginea plastică a apei letheene, τὸ Λήθης ὕδωρ, precum şi o serie întreagă de expresii cum ar fi: μετὰ λήθης, „în uitare"; λήθην ἔχειν, „a avea uitare", adică lipsă de memorie; ἐν λήθῃ τινὸς εἶναι, „a fi în starea de a fi uitat ceva", „a uita ceva"; λήθην τινὸς ποιεῖσθαι, „a face să fie uitat ceva", „a da ceva uitării"; λησμοσύναν θέσθαι, „a pune uitare", „a aduce la uitare"; λῆστιν ἴσκειν τι, „a uita ceva" etc., toate acestea demonstrează clar că uitarea în concepţia elenă nu era o simplă stare a absenţei memoriei, ci un act special de nimicire a unei părţi de conştiinţă, stingerea în conştiinţă a unei părţi din realitatea a ceea ce se uită – cu alte cuvinte, nu de lipsa memoriei era vorba, ci de forţa uitării. Această forţă a uitării este forţa timpului ce devorează totul.

Totul curge. Timpul este forma existenţei a tot ce este, şi a spune „există" înseamnă a zice „în timp", deoarece timpul este forma curgerii fenomenelor. „Totul curge şi se mişcă şi nimic nu rămâne, πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει", se lamenta Heraclit. Totul se strecoară din conştiinţă, se scurge prin conştiinţă, se uită. Timpul, χρόνος, produce fenomenele dar, ca şi personificarea sa mitologică, Κρόνος, îşi devorează copiii. Însăşi esenţa conştiinţei, a vieţii, a oricărei realităţi se află în fluiditatea lor, adică într-o anume uitare metafizică. Cea mai originală dintre filozofiile zilelor noastre, filozofia timpului concepută de Henri Bergson[19], se sprijină totalmente pe acest adevăr neîndoielnic, pe ideea realităţii şi forţei timpului. Dar, în pofida evidenţei acestei ultime idei, stăruie în noi, fără putinţă de a fi înăbuşită, nevoia de ceva ce nu se poate uita, de neuitat, de ceva ce „rămâne, *μένει" în curgerea timpului. Acest ceva de neuitat este chiar* ἀ-λήθεια. Adevărul în concepţia elinului este ἀ-λήθεια, adică ceva apt să rămână în fluxul uitării, în curgătoarele unde letheene ale lumii sensibile, ceva ce biruie timpul, ceva statornic şi necurgător, ceva ce persistă veşnic în memorie. Adevărul este *veşnica memorie* a unei anume Conştiinţe; este valoarea demnă de amintire eternă şi capabilă de aceasta.

Memoria vrea să oprească mişcarea; memoria vrea să facă în aşa fel încât fenomenele fugitive să-i rămână nemişcate dinainte; în calea torentului devenirii, memoria vrea să ridice o stavilă. Prin urmare, existenţa de neuitat pe care o caută conştiinţa, acest ἀλήθεια, este torentul în repaos, curgerea oprită, vârtej imobil al existenţei. Însăşi tendinţa de a ţine minte, această „voinţă de neuitare" scapă raţiunii; dar ea, raţiunea, îşi doreşte această autocontradicţie. Dacă noţiunea de memorie, în esenţa sa, depăşeşte graniţele raţiunii, atunci Memoria, în cel mai înalt grad al său, Adevărul, este mai presus de raţiune. Memoria-Mnemosyne este

mama muzelor, a activităţilor spirituale practicate de umanitate, a însoţitoarelor lui Apollo, a Creaţiei Spirituale. Şi cu toate acestea, vechiul elin îi pretindea Adevărului aceeaşi însuşire care este arătată şi de Cuvântul lui Dumnezeu, căci acolo se spune că „Adevărul Domnului rămâne în veac, לְצוֹלָם" (*Psalmi* 116, 2; după numerotarea ebraică 117, 2) şi încă: „în neam şi în neam Adevărul Tău" (*Psalmi* 118, 90; după numerotarea ebraică 119, 9).

Cuvântul latinesc *veritas*, „adevăr", provine, după cum se ştie, de la rădăcina *var*. De aceea cuvântul *veritas* se consideră că are aceeaşi rădăcină cu cuvintele ruseşti *vera, verit'* („credinţă", „a crede"); de la aceeaşi rădăcină provin şi cuvintele *währen* („a păzi", „a apăra") şi *wehren* („a dojeni", „a nu da voie" şi „a fi puternic"). *Wahr, Wahrheit* („drept", „adevăr") aparţin aceleiaşi rădăcini; la fel şi franţuzescul *verité*, care derivă direct din latinescul *veritas*. Că rădăcina *var* se referea iniţial la domeniul cultului se observă, după cum spune Curtius[20], din sanscritul *vra-ta-m*, care înseamnă „act sacru", „legământ", din cuvântul zend *varena* („credinţă"), apoi din grecescul βρέ-τας („ceva venerat", „chip de lemn", „idol"); cuvântul ἑορτή (în loc de ἑ-Ϝορ-τή), „cinstire cultică", „sărbătorire religioasă", se referă la aceeaşi rădăcină; despre cuvântul *vera* („credinţă") am vorbit. Uzul cultic al rădăcinii *var*, şi cu atât mai mult în cuvântul *veritas*, iese în evidenţă şi din cuvintele latineşti cu aceeaşi rădăcină. Astfel, verbul *ver-e-or* sau *re-vereor*, care este întrebuinţat în latina clasică într-un sens mai general („mă feresc", „mă tem", „mă sperii", „mă înfricoşez", „cinstesc", „respect", „venerez cu frică"), se referea la început la teama mistică şi la prudenţa în cazul unei prea mari apropieri de fiinţele, locurile şi obiectele sacre. Tabu, adică ceea ce este oprit, ceea ce este sfânt – iată ce-l face pe om *vereri*; de aici, titlul catolic pentru feţele bisericeşti, *reverendus*. *Reverendus* sau *reverendissimus pater* este persoana cu care trebuie să te porţi cu respect, cu atenţie, cu sfială, căci altfel poate să te coste. *Verenda,-orum* sau *partes verendae* sunt *pudenda*, „membrele secrete"; se ştie că cei din vechime aveau pentru ele o consideraţie, un fel de respect din sfială religioasă. Urmează apoi substantivul *verecundia* („teamă religioasă", „smerenie"), verbul *verecundor* („am frică"), *verecundus* („înfricoşător", „ruşinos", „politicos", „modest"), care arată iarăşi acelaşi domeniu cultic la care se aplică rădăcina *var*. Se înţelege de aici că *verus* înseamnă propriu-zis „apărat", „protejat", în sensul de tabu, de interzis. *Verdictum* („verdict", „sentinţă judecătorească") are sensul unei decizii religioase obligatorii adoptate de persoanele aflate în fruntea cultului, deoarece dreptul Antichităţii nu era decât un aspect al cultului. Alte cuvinte, ca *veridicus, veriloquium* etc. sunt înţelese şi fără explicaţii.

Autorul dicţionarului etimologic latin, A. Suvorov, arată că verbele *govoriu, -reku* („vorbesc", „spun") exprimau iniţial sensul rădăcinii *var*. Dar, din toate cele spuse, este neîndoielnic că, dacă rădăcina *var* înseamnă într-adevăr „a spune", atunci sensul era cel pe care întreaga Antichitate i-l atribuia: cuvânt profetic şi puternic, fie el blestem sau rugăciune; cuvântul era capabil să facă în aşa fel încât tot ce era sub blestem să insufle – nu numai juridic, nominal, ci şi mistic – frică şi evlavie reală[21]. *Vereor* înseamnă atunci, propriu-zis: „mă vrăjeşte cineva", „asupra mea se descarcă puterea unui blestem".

După aceste informaţii preliminare, nu este greu de ghicit sensul cuvântului *veritas*. Să consemnăm, înainte de toate, că acest cuvânt de provenienţă târzie ţinea totalmente de domeniul dreptului şi de-abia la Cicero a primit un sens filozofic şi, în general, teoretic, raportându-se la domeniul cunoaşterii. În sensul moral de sinceritate, παῤῥησία, se întâlneşte la Terenţiu[22] în fraza: *„obsequium amicos, veritas odium parit*, delicateţea face prieteni, iar sinceritatea, duşmani". Apoi, deşi la Cicero capătă imediat o mare frecvenţă, totuşi, în special în domeniul juridic şi parţial în cel moral, *Veritas* înseamnă: când situaţia reală a problemei

judecate, în opoziţie cu punerea ei într-o lumină falsă de către una dintre părţi, când justeţea şi adevărul, când dreptatea reclamantului, şi numai rareori este echivalent cu „adevărul" în sensul pe care i-l atribuim noi[23].

Fiind religios-juridic prin rădăcină, moral-juridic prin provenienţă, cuvântul *veritas* şi-a păstrat ulterior şi parţial chiar şi-a accentuat nuanţa juridică. În latina târzie, a început chiar să aibă un sens pur juridic: *veritas*, după du Cange, înseamnă *depositio testis*, depoziţia martorului; apoi, *veritas* înseamnă *inquisitio judicaria*, anchetă judiciară; mai înseamnă drept, privilegiu, mai ales cu referire la proprietate etc.[24]

Evreul antic, ca şi semitul în general, şi-a marcat şi el în limbă un aspect *special* al ideii de Adevăr, aspectul *istoric* sau, mai exact, *teocratic*. Pentru el, Adevăr a fost întotdeauna cuvântul lui Dumnezeu. Natura imprescriptibilă a acestei făgăduinţe divine, justeţea ei, certitudinea ei – iată ceea ce, pentru evreu, îi atribuia cuvântului calitatea de Adevăr. Adevărul este Certitudinea. „Mai lesne e să treacă cerul şi pământul, decât să cadă din Lege un corn de literă" (*Luca* 16, 17); această „lege" absolut permanentă şi imuabilă este reprezentarea biblică a Adevărului.

Cuvântul אֱמֶת, *'emet*[25] sau, în pronunţia vulgară, *emes*, adevăr, are drept rădăcină אמן, *'mn*. Verbul אָמַן, *'aman*, care derivă de aici, înseamnă, propriu-zis, „am sprijinit", „am susţinut". Acest sens fundamental este indicat şi mai clar de substantivele din aceeaşi familie din domeniul arhitecturii: אֹמְנָה, *'omenah* (coloană) şi אָמוֹן, *'amon* (constructor, meşter) şi, în parte, prin cuvântul אֹמֶן, *'omen* (pedagog, constructor al sufletului copilului). Apoi, sensul intranzitiv al verbului *'aman* (a fost susţinut, a fost sprijinit) serveşte drept punct de plecare pentru o întreagă serie de cuvinte mai îndepărtate de semnificaţia de bază a verbului *'aman*, şi anume: a fost tare, ferm (sprijinit, susţinut) şi, de aceea, a fost de nezdruncinat; deci a fost în aşa fel încât te puteai sprijini pe el fără să fii în pericol; în sfârşit, rezultă semnificaţia „a fost fidel". De aici, אָמֵן, *'amen*, sau ἀμήν, *amin*, din Noul Testament semnifică: „cuvântul meu este tare", „adevărat", „desigur", „aşa trebuie să fie", „fie, *fiat*" şi serveşte drept formulă pentru întărirea unei alianţe sau a unui jurământ, fiind de asemenea utilizat la sfârşitul unei doxologii sau al unei rugăciuni (în acest caz, se dublează). Sensul cuvântului „amin" apare clar în *Apocalipsa* 3, 14: „τάδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, acestea zice Cel ce este Amin, martorul cel credincios şi adevărat", *cf. Isaia* 65, 16: „אֱלֹהֵי־אָמֵן, *'elohe-'amen*, Dumnezeul adevărului". De aici, devine de înţeles tot ansamblul de semnificaţii ale cuvântului אֱמֶת, *'emet* (în loc de אֲמָנָה, *'amenet*). Înţelesurile lui imediate sunt: *tărie, constanţă, stabilitate*; de aici – *siguranţă*. Urmează apoi „credinţa-fidelitate", *fides*, în virtutea căreia cine este constant în sine îşi păstrează şi îşi îndeplineşte promisiunea; este noţiunea de *Treue* şi *Glaube*. Este clară relaţia acestei noţiuni cu cea de *onestitate, integritate a sufletului*. Caracterizând un judecător sau o sentinţă, *'emet* semnifică dreptate, justeţe. Ca semn al vieţii interioare, această noţiune se opune *prefăcătoriei* şi are semnificaţia de *sinceritate*, în primul rând sinceritate în cinstirea lui Dumnezeu. Şi în sfârşit, *'emet* corespunde cuvântului nostru *istina*, în opoziţie cu minciuna; aceasta este accepţiunea în *Facerea* 42, 16; *Deuteronomul* 26, 20; *II Regi* 7, 28; *III Regi* 10, 6; 22, 16; *Psalmi* 14, 2; 50, 7 etc.

De aici, de la ultima nuanţă a cuvântului *'emet* provine şi termenul *meames*, întrebuinţat de filozofii evrei, de exemplu de Maimonide, „pentru a-i desemna pe oamenii care aspiră la cunoaşterea intelectuală a adevărului, nemulţumindu-se cu autoritatea şi tradiţia"[26].

Prin urmare, pentru evrei, Adevărul este efectiv „cuvântul just", „fidelitatea", „făgăduinţa de încredere". Şi întrucât este zadarnic să speri „în căpetenii, în fiii

oamenilor", numai cuvântul lui Dumnezeu este cuvântul cu adevărat de nădejde; Adevărul este făgăduinţa imprescriptibilă a lui Dumnezeu, asigurată de fidelitatea şi imuabilitatea Domnului. Prin urmare, la evrei, Adevărul nu este (ca la slavi) o noţiune ontologică, nici (ca la eleni) gnoseologică, nici (ca la romani) juridică, ci este una istorică sau, mai curând, relevă istoria sfântă, teocraţia. Putem remarca, în consecinţă, că cele patru nuanţe descoperite de noi în cadrul noţiunii de adevăr se asociază câte două, după cum urmează: *Istina* rusească şi אֱמֶת, *'emet* evreiesc, se raportează mai ales la conţinutul divin al Adevărului, în timp ce grecescul Ἀλήθεια şi latinescul *Veritas* se raportează la forma lui umană. Pe de altă parte, termenul rus şi cel grec au un caracter filozofic, în timp ce termenul latinesc şi cel evreiesc ţin de sociologie. Prin aceasta vreau să spun că pentru un rus şi pentru un grec Adevărul se află într-un raport *imediat* cu fiecare persoană, în timp ce pentru un latin şi pentru un evreu Adevărul este mediat de către societate. Astfel, ca o concluzie a celor spuse despre categoriile noţiunii de adevăr, putem prezenta tabelul de mai jos:

	După conţinut	După formă
Raport personal imediat	Rusescul *Istina*	Grecescul Ἀλήθεια
Mediere socială	Ebraicul אֱמֶת, *'emet*	Latinescul *Veritas*

„Ce este adevărul?" întreba Pilat Adevărul. Nu i s-a răspuns, fiindcă întrebarea era pusă în pustiu. Răspunsul viu stătea în faţa lui, dar Pilat nu vedea adevărul Adevărului. Să presupunem că Domnul, nu numai prin tăcerea sa grăitoare, ci şi prin cuvinte blânde, i-ar fi răspuns procuratorului roman: „Eu sunt Adevărul". Însă şi atunci cel ce întreba ar fi rămas fără răspuns, deoarece n-a fost în stare să ia Adevărul drept adevăr, n-a putut să se convingă de realitatea lui. Cunoaşterea de care avea nevoie Pilat şi căreia, înainte de toate, îi duce lipsă omenirea este cunoaşterea condiţiilor certitudinii.

Ce este atunci certitudinea? Este descoperirea semnului specific Adevărului, găsirea în adevăr a unui reper care îl deosebeşte de neadevăr. Din punct de vedere psihologic, această recunoaştere îşi semnalează prezenţa printr-un fel de fericire netulburată, ca şi cum setea de adevăr ţi-ar fi fost satisfăcută. „Veţi cunoaşte Adevărul (τὴν ἀλήθειαν), iar Adevărul (ἡ ἀλήθεια) vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32). Liberi de ce? Liberi de păcat în general (*Ioan* 8, 34), de orice păcat, adică – în sfera cunoaşterii – de tot ce nu este adevărat, de ceea ce nu corespunde adevărului. „Certitudinea, spune arhimandritul Serapion Maşkin[27], este sentimentul adevărului. El apare ori de câte ori este rostită o judecată necesară şi constă în excluderea oricărei îndoieli că judecata pronunţată se va schimba cândva sau undeva. Prin urmare, certitudinea este sentimentul intelectual prin care judecata pronunţată este acceptată ca adevărată." „Prin criteriu de adevăr – spune acelaşi filozof în altă lucrare – înţelegem starea de spirit a celui ce posedă adevărul, starea de satisfacţie deplină, de bucurie, neumbrită câtuşi de puţin de îndoiala generată de presupunerea că teza enunţată nu ar corespunde realităţii autentice. Se ajunge la această stare atunci când judecata satisface un anumit principiu numit unitate de măsură a adevărului sau criteriu al lui."

Problema certitudinii adevărului se reduce la problema aflării criteriului. În soluţia dată acestei probleme se concentrează întreaga forţă demonstrativă, întreaga forţă de penetraţie, ca să zicem aşa, a unui sistem.

Adevărul devine apanajul meu prin actul meu de judecată. Prin judecata mea, eu primesc în mine adevărul[28]. Adevărul, ca adevăr, mi se revelează prin faptul că îl afirm. Şi de aceea apare întrebarea: dacă afirm un lucru, ce garanţie am că este adevărat? Accept în mine ceva în calitate de adevăr, dar se cuvine s-o fac? Oare nu cumva însuşi actul meu de judecată este acel ceva care mă îndepărtează de adevărul căutat? Sau, cu alte cuvinte, ce semn trebuie să descopăr în însăşi judecata făcută ca să fiu liniştit în sinea mea?

Orice judecată este efectuată sau prin intermediul sinelui, sau prin intermediul altcuiva, adică este dată sau nemijlocit, sau mediat, ca efect al altcuiva, având în acest „altcineva" raţiunea suficientă de a fi. Iar dacă nu este dată nici prin intermediul sinelui, nici nu este mediată de un altul, se dovedeşte a fi lipsită atât de conţinut real, cât şi de formă intelectuală, adică nu este câtuşi de puţin o judecată, ci se prezintă doar ca sunete, *flatus vocis*, vibraţii ale aerului şi nimic mai mult. Deci fiecare judecată aparţine în mod necesar cel puţin uneia dintre cele două ordini. Să le analizăm pe fiecare în parte.

Judecata dată imediat este cea care vine de la sine, este evidenţa intuiţiei, ἐνάργεια, *evidentia*.

Ea poate fi auto-evidenţă a experienţei sensibile, şi atunci criteriul de adevăr este cel al empiriştilor experienţei *exterioare* (al empiriocriticiştilor etc.): „Este cert tot ce poate fi redus la percepţia imediată a organelor de simţ; este certă percepţia *obiectului*".

Poate fi auto-evidenţa experienţei intelectuale – şi, în acest caz, criteriul de adevăr va fi cel al empiriştilor experienţei *interioare* (al transcendentaliştilor etc.), şi anume: „Este cert tot ce se reduce la tezele axiomatice ale gândirii; este certă auto-percepţia *subiectului*".

Şi în sfârşit, auto-evidenţa intuiţiei poate fi cea a intuiţiei mistice; rezultă un criteriu de adevăr aşa cum este el înţeles de majoritatea misticilor (mai ales a celor hinduşi): „Este cert tot ce rămâne după ce a fost împrăştiat ceea ce nu poate fi redus la percepţia subiectului-obiect; este certă doar percepţia *subiectului-obiect*, în care nu există separaţia dintre subiect şi obiect"[29].

Acestea sunt cele trei aspecte ale intuiţiei evidente prin ea însăşi. Totuşi, toate aceste trei aspecte ale datului (sensibil şi empiric, transcendental şi raţionalist, subconştient şi mistic) au un defect comun: caracterul lor de dat nud, nejustificat. Conştiinţa percepe acest dat ca pe ceva din exteriorul ei, coercitiv, mecanic, forţat, orb, obtuz, în sfârşit iraţional şi de aceea *convenţional*. Raţiunea nu vede necesitatea interioară a propriei percepţii, o vede doar pe cea exterioară, adică nu vede decât o necesitate coercitivă, silită, deci inevitabilă. Iar la întrebarea: „Unde este ceea ce fundamentează judecata noastră asupra percepţiei?" toate aceste criterii răspund: „În faptul că senzaţia, concepţia intelectuală sau percepţia mistică sunt tocmai această senzaţie, această concepţie şi această percepţie". Dar de ce „aceasta" este tocmai

„aceasta" şi nu altceva? În ce constă raţiunea acestei auto-identităţi a datului imediat? „În faptul, ni se spune, că *orice dat este el însuşi*: orice A este A."

A = A. Acesta este ultimul răspuns. Dar această formulă tautologică, această egalitate inertă, stupidă şi de aceea absurdă nu este de fapt decât generalizarea auto-identităţii proprii oricărui dat, aşa că nu reprezintă în nici un caz răspunsul la întrebarea noastră: „De ce?". Cu alte cuvinte, ecuaţia transferă întrebarea noastră particulară de la datul singular la datul în general, arată starea noastră penibilă de moment în dimensiuni gigantice, parcă proiectând-o cu o lanternă magică asupra întregii existenţe. Dacă ne-am poticnit mai înainte de o piatră, acum ni se declară că n-a fost o piatră izolată, ci un zid compact, care îngrădeşte *întregul* domeniu al curiozităţii noastre.

A = A. Asta spune totul. Şi anume: „Cunoaşterea este limitată de judecăţi convenţionale" sau, mai simplu: „Taci, îţi spun!". Închizându-ne mecanic gura, această formulă ne condamnă să rămânem în finit şi, prin urmare, în contingent. Ea afirmă dinainte divizarea şi solipsismul egoist ale elementelor ultime ale existenţei, rupând prin aceasta orice legătură raţională dintre ele. La întrebarea: „De ce?", „Pe ce bază?", formula repetă: „*Sic et non aliter*, aşa şi nu altfel", întrerupându-l pe cel care întreabă, dar nepricepându-se nici să-l satisfacă, nici să-l înveţe a se limita la sine. Orice construcţie filozofică de acest tip este dată conform paradigmei următoarei convorbiri pe care am avut-o cu bătrâna mea servitoare:

Eu: „Ce-i soarele?" – Ea: „Soare" – Eu: „Nu, ce este *el*?" – Ea: „Păi e soare" – Eu: „Dar de ce străluceşte?" – Ea: „Aşa. Soarele e soare pentru că străluceşte. Străluceşte şi gata. Ia uite ce soare..." – Eu: „Dar de ce?" – Ea: „Doamne, Pavel Aleksandrovici, parcă aş şti! Eşti om cu carte, învăţat, iar noi suntem neştiutori".

Se înţelege de la sine că criteriul datului – care, într-o formă sau alta, este utilizat de majoritatea şcolilor filozofice – nu ne poate oferi certitudinea. Din formula „este", oricât de profund s-ar fi integrat ea în natură sau în fiinţa mea sau în rădăcina comună a mea şi a altuia, nu poate fi nicidecum extrasă formula „e necesar".

Dar asta nu-i totul. Chiar dacă nu am remarca această orbire a tautologiei nude A = A, dacă nu ne-am sufoca în „este pentru că este", oricum, însăşi realitatea ne-ar obliga să ne îndreptăm spre ea ochiul minţii.

Ceea ce este luat drept criteriu de adevăr în virtutea calităţii sale de dat se dovedeşte a fi încălcat de natură sub absolut toate aspectele.

Dintr-o ciudată ironie, chiar criteriul care vrea să se sprijine exclusiv pe dominaţia efectivă asupra a toate, pe dreptul forţei exercitate asupra *oricărei* intuiţii reale, tocmai el este de fapt încălcat de *fiecare* intuiţie reală. Legea identităţii care pretinde la o generalitate absolută se dovedeşte a nu interveni absolut nicăieri. Ea îşi vede dreptul în calitatea sa de dat efectiv, dar *întregul* dat *toto genere* o respinge în fapt, încălcând-o atât în ordinea spaţiului, cât şi în cea a timpului, peste tot şi întotdeauna. Fiecare A, excluzând *toate* celelalte elemente, este exclus de ele *toate*; căci dacă fiecare dintre ele, pentru A, este doar non-A, atunci şi A, faţă de non-A, nu este decât non-non-A. Din punctul de vedere al legii identităţii, întreaga existenţă, dorind să se afirme, nu face

de fapt decât să se distrugă, devenind un ansamblu de elemente în interiorul căruia fiecare element este un centru de negaţii, doar de negaţii; astfel, întreaga existenţă este o negaţie compactă, un „Nu" imens. Legea identităţii este duhul morţii, al vidului şi al neantului.

O dată ce *datul actual* (*nalişnaia dannost'*) este criteriu, aşa se întâmplă peste tot şi întotdeauna. De aceea, toate elementele A, care se exclud reciproc, ca daturi, sunt adevăruri; totul este adevărat. Dar acest lucru anihilează legea identităţii, căci în acest caz ea se dovedeşte a conţine în sine o contradicţie internă.

De altfel, nu este necesar să arătăm că unul percepe aşa şi altul, altfel; nu este inevitabilă trimiterea la *divergenţele interne* ale conştiinţei în spaţiu. Fiecare subiect prezintă aceeaşi pluralitae. *Schimbarea*, care se produce în lumea exterioară, în lumea interioară şi, în sfârşit, în lumea percepţiilor mistice, proclamă în toate trei cazurile: „Precedentul A nu este egal cu prezentul A şi cel viitor va fi diferit de cel prezent". Prezentul se opune, în timp, trecutului şi viitorului în acelaşi fel în care acest lucru s-a întâmplat, în spaţiu, cu tot ce a fost exterior pentru un element oarecare. Şi în timp conştiinţa este divergentă în raport cu sine. Peste tot şi întotdeauna apare contradicţia; dar identitatea nu apare nicăieri şi niciodată.

Legea A = A devine schema perfect absurdă a unei auto-afirmări, care nu sintetizează nici un fel de elemente reale, nimic din ceea ce ar merita unit prin semnul „=". „Eu = eu" se dovedeşte a nu fi decât ţipătul egoismului dezgolit: „Eu!", căci unde nu există deosebire, nu există nici unire. Există, prin urmare, doar forţa oarbă a inerţiei şi a închiderii în sine, egoismul. În afara sa, eul urăşte orice eu, căci pentru el acesta este non-eu şi, urându-l, încearcă să-l excludă din domeniul existenţei; întrucât precedentul eu (eul în trecutul său) este de asemenea considerat în mod obiectiv, adică este tot non-eu, şi el este de asemenea supus excluderii intolerante. Eul nu se suportă pe sine în timp, se neagă pe sine în fel şi chip atât în trecut, cât şi în viitor, şi, prin aceasta, deoarece nudul „acum" este un pur zero de conţinut, eul urăşte *orice* conţinut concret al său, adică propria sa viaţă. Eul se dovedeşte a fi un pustiu arid între „aici" şi „acum". Dar atunci la ce se aplică formula „A = A"? Numai la ficţiuni (atom, monadă etc.), la generalizări ipostaziate ale momentului şi punctului, care nu există în sine. Legea identităţii este un monarh cu puteri absolute; dar supuşii săi nu se revoltă împotriva despotismului său numai pentru că sunt fantome fără sânge în vene, lipsite de realitate; nu sunt persoane, ci doar umbre raţionale de persoane, adică lucruri inexistente. Este *sheolul*, împărăţia morţii.

Acum să repetăm împreună cele spuse. Raţional, conform cu măsura raţiunii, posibil de cuprins în raţiune, răspunzând cerinţelor raţiunii este numai ceea ce este separat de restul ambientului, ceea ce nu se amestecă cu restul, ceea ce este închis în sine, pe scurt, ceea ce este identic cu sine. Doar pe un A care îşi este egal sieşi şi inegal cu ceea ce nu este A, raţiunea îl consideră drept veritabil existent, drept τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, drept „adevăr"; şi dimpotrivă, dacă nu este egal cu sine sau este egal cu non-sine, refuză să-l recunoască drept existenţă reală, îl ignoră ca pe ceva „ne-existent", ca pe ceva

care nu există cu adevărat, ca pe τὸ μὴ ὄν. Pe acest μὴ ὄν raţiunea doar îl tolerează, doar îl admite ca ne-adevăr, sesizându-l – după spusa lui Platon – printr-un raţionament nelegitim, ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ (νόθος înseamnă, propriu-zis, născut nelegitim)[30].

Raţiunea recunoaşte numai primul A, adică „ceea-ce-este"; de cel de-al doilea, adică de „ceea-ce-nu-este", aplicându-i eticheta τὸ μὴ ὄν, raţiunea se debarasează, nu-l ia în seamă, îl neglijează, purtându-se ca şi când acesta nici n-ar exista. Pentru raţiune, numai un enunţ cu privire la „ceea-ce-este" este adevăr; dimpotrivă, un enunţ despre „ceea-ce-nu-este" nu este un enunţ în sensul propriu al cuvântului: este numai o δόξα, o „părere", numai o aparenţă de enunţ, lipsită totuşi de forţa acestuia. Este doar un „ca să zicem aşa".

De aceea şi rezultă că *raţionalul* este în acelaşi timp şi *inexplicabil*: a-l explica pe A înseamnă a-l reduce la „altul", la non-A , la ceea ce nu este A şi, prin urmare, este non-A, înseamnă a-l deduce pe A din non-A, a-l genera pe A. Şi dacă A satisface într-adevăr exigenţele raţiunii, dacă el este într-adevăr raţional, adică indubitabil identic cu sine, atunci el este prin aceasta inexplicabil, ireductibil la „altceva" (la non-A), nedeductibil „din altceva". Deci un A raţional este absolut iraţional, un A orb, netransparent pentru intelect. Ceea ce este intelectual nu este raţional, nu este conform cu măsura minţii. Raţiunea se opune inteligenţei şi invers, pentru că exigenţele lor sunt contrare. Viaţa, care curge, care nu este identică cu sine, poate fi raţională, poate fi transparentă pentru raţiune (încă nu am aflat dacă este aşa); dar tocmai de aceea ea nu s-ar putea situa în raţiune, ar fi contrară raţiunii, i-ar rupe limitele. Iar raţiunea, fiind ostilă vieţii, tocmai de aceea, la rândul ei, ar căuta să o mortifice înainte de a consimţi s-o accepte în sine[31].

Deci dacă criteriul auto-evidenţei nu este suficient în primul rând din punct de vedere *teoretic*, ca unul care opreşte căutarea spiritului, atunci el este impropriu şi din punct de vedere *practic*, deoarece este incapabil să-şi realizeze ambiţiile în limitele pe care şi le-a trasat singur. Datul imediat al intuiţiei de toate trei tipurile (obiectivă, subiectivă şi subiectiv-obiectivă) nu oferă certitudine. Prin aceasta se condamnă, în fond, toate sistemele filozofice dogmatice, inclusiv cel kantian, pentru care experienţa sensibilă şi raţiunea, cu toate funcţiile ei, sunt simple daturi.

Să revenim acum la judecata care nu este imediată, ci *mediată*, numită de obicei *raţionament discursiv*, deoarece aici raţiunea *discurrit*, trece la o altă judecată. Certitudinea, după cum ne arată denumirea, i se transmite prin recursul la o *altă* judecată. La întrebarea privind temeiul judecăţii nu răspunde ea însăşi, ci alta. În cealaltă judecată, datul apare ca îndreptăţit în adevărul său. Astfel este demonstraţia relativă a unei judecăţi pe baza alteia; a demonstra relativ înseamnă a arăta cum o judecată constituie consecinţa alteia, care o generează[32]. În acest caz, raţiunea trece asupra judecăţii care o justifică. Şi judecata nu poate fi un dat simplu, căci atunci toată problema s-ar reduce la criteriul auto-evidenţei. Şi ea trebuie să fie justificată printr-o altă judecată. Şi conduce la o altă judecată. Şi aşa mai departe. Faptul aminteşte foarte bine de felul cum vorbeau strămoşii noştri, care construiau lanţuri întregi din verigi explicative. Spre exemplu, într-un manuscris sârbo-bulgar din veacul al XV-lea citim:

„Dar spune-mi: ce ţine *pământul*? Zice: *o apă mare*. Dar ce ţine *apa*? Răspuns: *o piatră* mare şi netedă. Dar ce ţine *piatra*? Zice: piatra o ţin *patru balene de aur*. Dar ce ţine *balenele* de aur? Zice: *un fluviu de foc*. Dar ce ţine *focul* acela? Zice: *alt foc*, care este de două ori mai fierbinte decât acela. Dar ce ţine *celălalt foc*? Zice: *un stejar de fier*, sădit mai înainte de tot ce există şi ale cărui rădăcini le ţine puterea lui Dumnezeu"[33].

Dar unde-i sfârşitul? Strămoşii noştri puneau capăt „explicaţiilor" sau „justificărilor" pe care le dădeau realităţii actuale printr-o referinţă la atributele divine; întrucât nu arătau de ce acestea trebuiau acceptate ca verificate, trimiterea lor la voinţa sau la puterea lui Dumnezeu, dacă nu era o renunţare directă la explicaţie, trebuia în mod necesar să aibă un caracter formal, ca indicaţie abreviată a continuităţii procesului explicativ. Limba modernă, în acelaşi scop, utilizează expresiile: *ş.a.m.d., şi altele, etc.* Dar sensul ambelor răspunsuri este acelaşi: că justificarea realităţii date nu are sfârşit. Într-adevăr, dacă cineva, abandonând credinţa naivă, a păşit pe calea explicaţiilor şi fundamentărilor, devine pentru el inevitabilă regula kantiană că „ipotezele cele mai bizare sunt mai suportabile decât recursul la supranatural"[34]. Şi de aceea, la întrebarea: „Unde-i sfârşitul?" răspundem: „Sfârşitul nu există". Există o regresie infinită, *regressus in indefinitum*, o coborâre în ceaţa plumburie a infinitului „nefast", o cădere, care nu se opreşte niciodată, în ceea ce nu are nici margine, nici fund[35]. Nu are rost să ne mirăm: altfel nici nu trebuie să fie. Căci dacă seria fundamentărilor descendente s-ar întrerupe undeva, atunci veriga corespunzătoare rupturii ar fi oarbă, ar însemna un impas, ar distruge ideea însăşi de certitudine de tipul considerat, certitudinea *abstractă şi logică, discursivă*, spre deosebire de cea precedentă, intuitivă, a viziunii concrete şi directe. În posibilitatea de a justifica *fiecare* treaptă a scării descendente a judecăţilor, adică în capacitatea constantă şi indiscutabilă de a coborî cu măcar încă o treaptă faţă de cea dată, deci în faptul că întotdeauna este permis să trecem de la n la $(n + 1)$, oricare ar fi valoarea lui n – aici, spun eu, aşa cum embrionul se află în ou, este inclusă toată substanţa, toată raţiunea, tot sensul criteriului nostru.

Or, sensul acestui criteriu este pentru el şi călcâiul lui Ahile. *Regressus in indefinitum* este dat *in potentia*, ca posibilitate, şi nu *in actu*, nu ca realitate completă şi realizată cândva sau undeva. Demonstraţia raţională nu face decât să provoace în timp un vis al eternităţii, dar niciodată nu ne face să atingem eternitatea însăşi. De aceea raţionalitatea criteriului, veridicitatea adevărului nu sunt nicicând date ca atare, în realitate, ci sunt date întotdeauna ca posibilitate, potenţial, în faptul că *pot* fi verificate.

Intuiţia, în concretul ei dat şi nemijlocit, era o mărime *reală*, deşi, ce-i drept, oarbă şi prin aceasta nominală; ea nu ne putea satisface. Dar discursivitatea, în caracterul ei abstract, justificat întotdeauna doar mediat, reprezintă cu siguranţă o mărime doar *posibilă*, ireală, deşi (în schimb!) raţională şi necondiţionată. Desigur, nici discursivitatea nu o considerăm satisfăcătoare.

Vom spune ca în proverb: intuiţia oarbă este vrabia din mână, pe când discursivitatea raţională este cioara de pe gard.

Dacă prima ne produce o satisfacţie nefilozofică prin prezenţa, prin siguranţa ei, atunci cea de-a doua este de fapt o raţionalitate ne-atinsă, un principiu regulator, o regulă de activitate intelectuală, un drum pe care trebuie să-l parcurgem pentru... a nu ajunge niciodată la ţintă. Criteriul raţional este *o direcţie*, şi nu o ţintă.

Dacă intuiţia oarbă şi stupidă mai poate linişti un spirit nefilozofic în viaţa lui practică, discursivitatea raţională este, desigur, bună numai pentru exerciţii literare şcolăreşti sau pentru a oferi satisfacţie oamenilor de cabinet, celor care „se ocupă" cu filozofia fără să-i fi simţit gustul vreodată.

Un zid de nesurpat şi o mare de netrecut; inerţia opririi şi agitaţia deşartă a mişcării necontenite; prostia viţelului de aur; turn Babel veşnic neterminat, adică chip cioplit şi „veţi fi ca zeii"; realitate prezentă şi posibilitate nedusă vreodată până la capăt; conţinut fără formă şi formă fără conţinut; intuiţie mărginită şi discursivitate fără limite – iată Scylla şi Charybda în calea spre certitudine. O dilemă foarte întristătoare! Prima ieşire: să te încăpăţânezi cu obtuzitate şi să rămâi în evidenţa intuiţiei, care, la urma urmei, se reduce la datul unei anumite organizări a raţiunii, de unde provine faimosul criteriu de certitudine al lui Spencer. A doua ieşire: să te avânţi cu disperare în discursivitatea raţională, care este o potenţialitate vidă, să cobori tot mai adânc în profunzimile motivaţiei.

Dar nici acolo, nici aici, căutarea noastră, îndreptată spre Adevărul Nepieritor, nu este satisfăcută. Nici acolo, nici aici, nu obţinem certitudinea. Nici acolo, nici aici, nu ne este dat să vedem „Stâlpul Adevărului".

N-am putea, oare, să ne ridicăm *deasupra* ambelor obstacole?

Revenim la intuiţia *legii identităţii*.

Numai că, epuizând posibilităţile *realismului* şi ale *raţionalismului*, ne îndreptăm fără să vrem spre *scepticism*, adică spre *analiză*, spre critica *judecăţii* cu privire la auto-evidenţă.

O astfel de judecată, care stabileşte în conştiinţă o relaţie efectivă şi indisolubilă între subiect şi predicatul său, este *asertorică*. Relaţia între subiect şi predicat există, dar poate şi să nu existe. În alcătuirea ei nu este încă nimic ce ar face-o necesară din punct de vedere apodictic, de neînlăturat, irevocabilă. Singurul lucru care poate stabili o asemenea relaţie este demonstraţia. A demonstra înseamnă a arăta de ce considerăm că predicatul judecăţii este legat apodictic de subiect. A nu admite nimic fără demonstraţie înseamnă a nu accepta nici un fel de judecăţi, cu excepţia celor apodictice. Exigenţa fundamentală a scepticismului este de a considera incertă orice teză nedemonstrată; cu alte cuvinte, a nu admite fără demonstraţie absolut nici o premisă nedovedită, oricât de evidentă ni s-ar părea. Găsim deja această exigenţă foarte clar exprimată la Platon şi Aristotel. Pentru primul, adică pentru Platon, chiar „opinia justă, τὸ ὀρθὰ δοξάζειν" care nu poate fi confirmată printr-o demonstraţie nu este „cunoaştere, ἐπιστήμη", „căci cum ar putea fi cunoaştere un lucru nedemonstrat? – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη", deşi, totodată, acesta nici nu poate fi numit „necunoaştere, ἀμαθία"[36]. Iar pentru celălalt, adică pentru Aristotel, „cunoaşterea, ἐπιστήμη" nu este altceva decât „o posesiune demonstrată, ἕξις ἀποδεικτική"[37], de aici provenind însuşi termenul „apodictic".

„Dar, ar putea spune cineva, această ultimă teză, adică a nu admite decât tezele dovedite şi a respinge tot ce nu este dovedit, ea însăşi nu este demonstrată; introducând-o, scepticul nu se foloseşte, oare, de aceeaşi premisă nedemonstrată pe care a condamnat-o la dogmatici?" Nu. Ea nu este decât expresia analitică a aspiraţiei esenţiale a filozofului, a dragostei lui pentru Adevăr. Iubirea de Adevăr pretinde numai adevărul, şi nu altceva. Ceea ce este incert poate să nu fie adevărul căutat, poate să fie ne-adevăr şi de aceea cel ce iubeşte Adevărul se îngrijeşte în mod necesar să nu se strecoare la el ne-adevărul sub masca evidenţei. Or, *evidenţa* comportă tocmai o asemenea alcătuire îndoielnică. Ea este încăpăţânarea primară, nefundamentată în continuare. Şi întrucât este şi nedemonstrabilă, filozoful cade într-o aporie, ἀπορία[38], într-o situaţie dificilă. Singurul lucru pe care ar putea să-l accepte este evidenţa, dar nici evidenţa n-o poate accepta. Şi nefiind în stare să enunţe o judecată certă, este condamnat, ἐπέχειν, să întârzie cu judecata, să se abţină de la judecată. Ἐποχή sau starea de abţinere de la orice enunţ – iată ultimul cuvânt al scepticismului[39].

Dar ce înseamnă ἐποχή ca organizare a sufletului? Este oare „impasibilitate, ἀταραξία"[40], acel calm profund al spiritului care a renunţat la orice exprimare, acea sfială şi linişte la care visau grecii antici, sau altceva? Să vedem.

Şi încă: cel care s-a decis pentru ataraxie devine într-adevăr paşnic şi liniştit, asemenea lui Pyrrhon, acelui Pyrrhon în care scepticii din toate timpurile şi-au văzut patronul şi mai că nu l-au considerat drept sfânt[41]? Sau dimpotrivă, imaginea fermecătoare a acestui mare sceptic îşi are rădăcina în căutarea teoretică a adevărului, în ceva de care scepticismul nu a apucat să se atingă? Să vedem.

Exprimată în cuvinte, ἐποχή se reduce la următoarea teză dublă:

{ Eu nu afirm nimic.
{ Nu afirm nici că nu afirm nimic.

Acest binom este demonstrat prin propoziţia anterior stabilită, şi anume: „Orice propoziţie nedemonstrată este incertă"; acesta este reversul dragostei de Adevăr.

Dacă aşa stau lucrurile, eu nu dispun de nici o propoziţie demonstrată; nu afirm nimic. Dar enunţând cele tocmai spuse, trebuie să renunţ şi la această propoziţie, deoarece nici ea nu este demonstrată. Să analizăm primul termen al tezei. Atunci va apărea în forma unei judecăţi în două părţi:

{ Eu *afirm* că nu afirm nimic (A');
{ *nu afirm* că nu afirm nimic (A"),

alcătuită din părţile A' şi A". Acum, după cum se vede, încălcăm în mod evident legea identităţii, enunţând despre acelaşi subiect (afirmaţia noastră, A), în aceeaşi privinţă, predicate contradictorii. Dar asta nu-i tot.

Şi unul, şi celălalt termen al tezei sunt afirmaţii: primul este afirmarea afirmaţiei; al doilea este afirmarea non-afirmaţiei. În mod inevitabil, acelaşi proces se aplică fiecăruia dintre ei. Obţinem:

{ Afirm (A'_1);
{ nu afirm (A'_2);
{ afirm (A''_1);
{ nu afirm (A''_2).

La fel, procesul va continua, dublând la fiecare palier numărul de propoziţii care se exclud reciproc. Seria se prelungeşte la infinit şi, mai devreme sau mai târziu, fiind nevoiţi să întrerupem procesul de dublare, vom imobiliza, ca pe o mască rigidă, încălcarea flagrantă a legii identităţii. Atunci se obţine o contradicţie imperioasă, adică simultan:

{ A este A;
{ A nu este A.

Nefiind în stare să cumulăm *activ* aceste două părţi ale aceleiaşi teze, suntem nevoiţi să ne lăsăm pasiv în voia contradicţiilor care ne sfâşie conştiinţa. Afirmând un lucru, *în aceeaşi clipă* suntem forţaţi să afirmăm contrariul; şi afirmând contrariul, revenim imediat la prima parte. Ca un obiect nedespărţit de umbra lui, fiecare afirmaţie este însoţită de dorinţa chinuitoare de a afirma contrariul. Spunându-ne lăuntric „da", în aceeaşi clipă ne spunem „nu"; iar precedentul „nu" suferă după „da". „Da" şi „nu" sunt inseparabili. Acum este deja departe îndoiala în sensul nesiguranţei: a început *îndoiala absolută*, ca imposibilitate totală de a afirma ceva, chiar şi non-afirmaţia noastră. Dezvoltându-se consecvent, expunând ideea proprie lui *in nuce*, scepticismul ajunge până la propria negare, dar nu poate sări peste aceasta, aşa că se transformă în *angoasă* infinit de chinuitoare, în *spasme*, în *agonie* a spiritului. Pentru a-ţi face o idee despre această stare, închipuieşte-ţi un om care se îneacă şi încearcă să se agaţe de dalele lucioase ale falezei; zgârie cu unghiile, alunecă, iarăşi zgârie şi, înnebunit, se tot străduieşte să se agaţe. Sau imaginează-ţi un urs care încercă să dea la o parte maiul agăţat în dreptul scorburii cu miere; cu cât împinge mai tare bârna, cu atât mai dureroasă este lovitura pe care aceasta i-o dă la întoarcere, cu atât mai mare îi e furia lăuntrică, cu atât mai dulce i se pare mierea.

La fel este şi starea scepticului consecvent. Nu despre afirmaţie şi negaţie este vorba acum, ci este un zbucium nebun şi o zvârcolire, un tropăit dement pe loc, o aruncare dintr-o parte în alta, un ţipăt filozofic nearticulat. Iar ca rezultat, urmează abţinerea de la judecată, absoluta ἐποχή, însă nu ca o renunţare calmă şi impasibilă la judecată, ci ca o durere lăuntrică ce-ţi face dinţii să se încleştezе, îţi încordează fiecare nerv, fiecare muşchi în efortul tău de a nu ţipa, de a nu te dezlănţui într-un urlet de-a dreptul dement.

Asta chiar că nu-i ataraxie. Nu, este cea mai cumplită dintre torturi, care smuceşte fibrele ascunse ale întregii fiinţe; este într-adevăr o tortură cu foc, pironică (πῦρ, foc). Lava topită se scurge prin vene, focul întunecat străbate măduva oaselor şi, în acelaşi timp, răceala ucigătoare a singurătăţii absolute şi a pierzaniei îngheaţă conştiinţa. Nu există cuvinte, nu există nici măcar vaiete care, fie şi rămânând neauzite, să fie capabile a exprima acest noian de suplicii. Limba refuză să se supună; precum zice Scriptura: „Limba mea s-a lipit de cerul gurii mele" (*Psalmi* 21, 16; *cf. Psalmi* 136, 6; *Plângeri* 4, 4; *Iezechiel* 3, 26). Nu există ajutor, nu există posibilitatea de oprire a torturii, fiindcă focul arzător al lui Prometeu vine dinăuntru, fiindcă vatra adevărată a acestei agonii de foc este însuşi centrul filozofului, eul său propriu, care tinde spre cunoaşterea necondiţionată.

Adevărul nu îl am, dar ideea de adevăr mă arde. N-am date pentru a afirma că Adevărul există în general şi că îl voi dobândi; dar, făcând o

asemenea afirmaţie, aş renunţa la setea de absolut, deoarece aş accepta ceva nedovedit. Cu toate acestea, ideea de Adevăr e vie în mine ca un „foc mistuitor" şi tainica speranţă că mă voi întâlni faţă în faţă cu el îmi lipeşte limba de cerul gurii; el, adevărul, fierbe şi clocoteşte în venele mele ca un torent de foc. Dacă n-aş avea speranţa, mi s-ar sfârşi şi chinul; atunci conştiinţa mea s-ar întoarce la „filistinismul" filozofic, la domeniul convenienţelor. Căci tocmai această speranţă înflăcărată în Adevăr topeşte, cu flacăra sa neagră de grizu, toate adevărurile convenţionale, toate tezele incerte. De altminteri, nu mai e o certitudine nici faptul că eu aspir la Adevăr. E posibil doar să mi se pară. Pe deasupra, nu s-ar putea şi ca „a părea" să fie „a nu părea"?

Punându-mi ultima întrebare, pătrund în cel din urmă cerc al iadului sceptic, în zona în care se pierde însuşi sensul cuvintelor. Cuvintele încetează să mai fie fixe şi cad din cuiburile lor. Totul se transformă în tot, fiecare locuţiune este absolut echivalentă cu oricare alta şi fiecare cuvânt poate face schimb de locuri cu oricare altul. Aici mintea se rătăceşte, se pierde într-un abis inform şi haotic. Aici domină delirul şi dezordinea.

Dar această îndoială de un scepticism extrem e posibilă numai ca un echilibru instabil, ca limită a *demenţei*, căci ce altceva este *demenţa*, dacă nu *de-menţă*, experienţă a lipsei de substanţă, a lipsei de suport a raţiunii[42]? Când trecem prin această experienţă, o ascundem cu grijă de ceilalţi şi, după ce am trăit-o, ne amintim de ea cu un dezgust foarte mare. Din afară e aproape imposibil de înţeles ce înseamnă demenţa. Haosul delirant se înalţă în rotocoale de pe această ultimă treaptă a raţiunii, iar mintea este mortificată de răceala ei pătrunzătoare. Dincolo de subţirele perete despărţitor începe moartea spirituală. Şi de aceea starea de scepticism extrem este posibilă numai pentru o clipă, pentru a reveni apoi la tortura de foc a lui Pyrrhon, la ἐποχή, sau pentru a ne cufunda în noaptea de nepătruns a deznădejdii, de unde nu mai este nici o ieşire şi unde se stinge însăşi setea de Adevăr. De la sublim până la ridicol e numai un pas, şi anume pasul care ne scoate din sfera raţiunii. Aşadar, nici calea scepticismului nu duce la nimic.

Noi pretindem certitudine şi această cerinţă a noastră se exprimă prin hotărârea de a nu admite nimic fără demonstraţie; dar, în acest caz, trebuie demonstrată însăşi teza „a nu admite nimic fără demonstraţie". Să vedem, totuşi, dacă nu cumva, în cele de mai sus, am făcut vreo afirmaţie dogmatică. Să revenim deci.

Am căutat o teză care să fie demonstrată în mod absolut. Dar în cursul căutării s-a insinuat un oarecare indice al acestei teze căutate, care a rămas totuşi nedemonstrată. E vorba despre faptul că această teză demonstrată în mod absolut, nu se ştie de ce, a fost *dinainte* considerată drept *prima* de demonstrat, drept factorul de la care începe lucrul nostru pozitiv. Fără îndoială, fiind nedemonstrată, această afirmaţie cu privire la primatul judecăţii absolut demonstrate este ea însăşi o *premisă dogmatică*. Este posibil ca teza căutată să fie în posesia noastră, dar nu ca prima, ci ca un rezultat oarecare al altor teze care nu sunt certe.

„Din ceva incert nu poate rezulta ceva cert": aceasta este premisa, neîndoielnic dogmatică, pusă la baza afirmării *primatului* Adevărului cert; da, dogmatică, deoarece nu este demonstrată nicăieri.

Prin urmare, abandonând încă o dată calea parcursă, înlăturăm premisa dogmatică pe care am descoperit-o şi spunem: „Nu ştim dacă există sau nu vreo teză certă; dar dacă există, iarăşi nu ştim dacă este prima sau nu. De altfel, nu ştim nici că «nu ştim»" etc., ca şi până acum. În continuare, începe ἐποχή a noastră în forma precedentă. Dar starea noastră de acum va fi întru câtva diferită. Nu ştim dacă Adevărul există sau nu; dar dacă există, nu ştim dacă raţiunea ne poate duce sau nu la el; şi dacă raţiunea ne poate duce la el, nu ştim nici cum aceasta ne-ar putea duce la el şi unde îl va întâlni. Cu toate acestea, spunem în sinea noastră: „Dacă Adevărul ar exista, l-am putea căuta. Poate îl vom găsi, parcurgând la noroc o anumită cale şi atunci, poate, el ni se va arăta ca atare, ca Adevăr". Dar de ce vorbesc aşa? Pe ce se bazează spusele mele? Pe nimic. Şi de aceea, când mi se cere *să demonstrez* presupunerea mea, o retrag imediat şi revin la ἐποχή cu afirmaţia: „Poate că este aşa, poate că dimpotrivă". Dacă mi se cere să răspund la întrebarea: „Aşa-i?", răspund: „Nu-i aşa". Dar dacă sunt întrebat direct: „Nu-i aşa?", răspund: „Aşa este". Întreb, nu afirm şi ceea ce pun în cuvintele mele nu este câtuşi de puţin logic. Ce este? Tonul speranţei, nu expresia logică a speranţei. Şi din acest ton nu rezultă decât că mă voi încumeta totuşi să fac tentativa propusă, *nejustificată* dar nici condamnată, de a găsi Adevărul. Dacă voi fi chestionat asupra justificărilor, mă voi retrage în mine, ca un melc în cochilia sa. Văd ce risc: sau *demenţa* reţinerii, sau zadarnicul, poate, efort al încercărilor, munca în deplina conştiinţă a faptului că ea nu are justificare pentru mine şi că justificarea ei poate fi concepută doar ca hazard; mai bine zis, ca un *dar*, ca *gratia quae gratis datur*. Oare nu acelaşi lucru îl spune cuviosul Serafim din Sarov: „Dacă, din dragoste pentru Dumnezeu, omul nu are grijă excesivă de sine, atunci aceasta este o speranţă înţeleaptă"? După cum spune Părintele, nu vreau „să am grijă excesivă de sine", de gândirea mea, adică vreau *să sper*[43].

Deci merg tatonând, fără să uit vreo clipă că paşii mei n-au nici o importanţă. *Voi încerca* pe riscul meu, la întâmplare, să rostuiesc ceva, ghidându-mă nu după scepticismul filozofic, ci după propriul meu *sentiment*, şi deocamdată mă voi abţine să-l prefac în cenuşă cu lava pyrrhonică. În sinea mea, am o speranţă secretă, *speranţa într-o minune*: poate că torentul de lavă se va retrage din faţa lăstarului meu şi planta se va dovedi a fi rugul nemistuit. Dar numai în sinea mea. Numai în sinea mea accept cuvântul din catisme, pe care l-am auzit de mii de ori la biserică, dar care, cine ştie de ce, abia acum mi s-a ridicat la suprafaţa conştiinţei: „Cei ce-L caută pe Domnul, nu se vor lipsi de tot binele" (*Psalmi* 13, 10). Da, *cei ce-L caută*, adică cei care aspiră, cei însetaţi. Nu se spune „cei ce-L au", căci ar fi fost de prisos să se spună aşa: se înţelege de la sine că acei care-L au pe Dumnezeu, întâiul Izvor de bunătăţi, nu vor fi lipsiţi nici de fiecare bine în parte; poate nici nu ar fi fost corect, căci cine poate spune că-L are cu totul pe Dumnezeu, deci nu mai este dintre cei care-L caută? Dar tocmai *cei care-L caută* pe Dumnezeu nu se vor lipsi de tot binele; *căutarea* este afirmată de Biserică, deja nu mai este privare; cei care nu au parcă ar avea, parcă ar fi posesori. Deşi această egalitate încă *nu* este

demonstrată, mi s-a strecurat deja în suflet. Şi dacă nu am *nimic*, de ce să nu mă supun acestei puteri a cuvântului dumnezeiesc?

Astfel, păşesc pe un teren nou, cel al *probabilismului*; o fac, totuşi, cu condiţia indispensabilă că paşii mei vor fi doar o încercare, o experienţă. Adevărata mea patrie rămâne încă ἐποχή. Dar dacă m-aş împotrivi presimţirii mele şi n-aş vrea să părăsesc deloc ἐποχή, ar trebui din nou să-mi demonstrez obstinaţia, lucru pe care n-aş putea să-l fac, aşa cum nu pot demonstra acum de ce am cedat. Pentru nici una dintre atitudini nu am justificare; dar, desigur, din punct de vedere practic, e mai *firesc* să caut o cale, chiar sperând într-o minune, decât să stau disperat pe loc. Totuşi, pentru a căuta, este necesar să te situezi în afara gândirii. Aici apare iarăşi o întrebare: „Cu ce drept ieşim în afara limitelor gândirii noastre?". Răspunsul este: „Cu dreptul pe care ni-l dă însăşi gândirea: ea ne obligă să ieşim[44]. De fapt, nu ne mai rămâne altceva de făcut dacă, oricum, gândirea refuză să ne mai servească".

Vreau să fac un raţionament problematic, considerând că poate, din întâmplare, acesta s-ar putea dovedi cert. „S-ar putea dovedi!" Cu aceste cuvinte, mi-am mutat căutările din domeniul intelectual în cel al *experienţei*, al percepţiei efective, dar al unei percepţii care trebuie *să reunească în sine şi raţionalitatea internă*.

Care sunt condiţiile formale, intelectuale, care ar fi satisfăcute dacă această experienţă ar fi într-adevăr efectuată? Cu alte cuvinte, ce judecăţi am enunţa cu privire la această experienţă (subliniez încă o dată că nu dispunem de o asemenea experienţă)?

Aceste judecăţi vor fi următoarele:

1. adevărul absolut există, adică este o realitate necondiţionată;
2. el este cognoscibil, adică este raţionalitatea necondiţionată;
3. el este dat ca fapt, adică este intuiţia finală; dar este şi demonstrat în mod absolut, adică are o structură discursivă infinită.

De altfel, la analiză, cea de-a treia propoziţie le atrage după sine pe primele două. Într-adevăr, „Adevărul este o intuiţie" înseamnă că el există. Apoi, „Adevărul este discursiv" înseamnă că este cognoscibil. Căci intuitivitatea este un dat efectiv al existenţei, iar discursivitatea este posibilitatea ideală de cunoaştere.

Deci întreaga noastră atenţie se concentrează asupra unei teze, dublă în structura ei, dar simplă în idee:

„Adevărul este intuiţie, Adevărul este discurs" sau, mai simplu:

„*Adevărul este intuiţie-discurs*".

Adevărul este o intuiţie care se demonstrează, adică este discursivă. Pentru a fi discursivă, intuiţia nu are dreptul să fie oarbă, obtuză şi mărginită; trebuie să vizeze infinitul, trebuie să fie, ca să spunem aşa, grăitoare, raţională. Discursul, pentru a fi intuitiv, nu trebuie să se piardă în nemărginire, nu trebuie să fie numai posibil, ci şi real, actual.

Intuiţia discursivă trebuie să conţină infinita serie sintetizată a fundamentărilor sale; *discursul intuitiv* trebuie să sintetizeze în finit, în unitate, în unul, întreaga sa serie, nelimitată, de fundamentări. *Intuiţia discursivă* este o intuiţie diferenţiată până la infinit, iar *discursul intuitiv* este un discurs integrat până la unitate.

Aşadar, dacă Adevărul există, atunci el este o raţionalitate reală şi o realitate raţională; el este un infinit finit şi un finit infinit sau, exprimându-ne în limbajul matematic, este infinitul actual[45], Infinitul conceput ca Unitate completă, ca Subiect unitar, desăvârşit în sine. Însă, fiind desăvârşit în sine, Adevărul duce cu el întreaga plenitudine a seriei sale infinite de fundamentări, profunzimea perspectivei sale. El este soarele care, prin razele sale, se luminează pe sine şi întreg universul. Adâncul lui este adâncul forţei, nu al nimicniciei. Adevărul este mişcare nemişcătoare şi nemişcare mişcătoare. El este unitatea contrariilor. Este *coincidentia oppositorum*.

Astfel stând lucrurile, scepticismul, într-adevăr, nu poate nimici adevărul şi, într-adevăr, acesta este „mai tare decât orice"[46]: el oferă întotdeauna scepticismului justificarea sa, el este întotdeauna „dispus să răspundă". La fiecare „de ce?" există un răspuns şi, în plus, toate aceste răspunsuri nu sunt date în mod haotic, ca şi cum s-ar agăţa unul de altul în mod exterior; ele se împletesc într-o unitate deplină, închegată din interior. O singură clipă de percepţie a Adevărului ni-l oferă împreună cu toate fundamentările sale (chiar dacă nicăieri şi niciodată nu a existat o persoană care să le fi conceput separat!). O clipă oferă *întreaga* plenitudine a cunoaşterii.

Astfel se prezintă Adevărul absolut, în caz că există. În el trebuie să-şi găsească justificarea şi fundamentarea legea identităţii. Fiind mai presus de orice fundamentare exterioară, mai presus de legea identităţii, Adevărul o fundamentează şi o demonstrează. Şi, totodată, el explică de ce existenţa nu este supusă acestei legi.

Raţionamentul probabilist şi ipotetic conduce la afirmarea Adevărului ca Subiect ce se probează singur, ca Subiect *qui per se ipsum concipitur et demonstratur*, care se concepe şi se demonstrează prin sine însuşi, Subiect care îşi este în mod necondiţionat Stăpân, Dumnezeu sieşi, care posedă seria infinită – sintetizată în unitate şi chiar în Unul – a tuturor fundamentărilor sale, care îşi domină toate fundamentările. Noi nu putem concepe în mod concret un astfel de Subiect, căci nu putem sintetiza o serie infinită în ansamblul ei; în cursul sintezelor succesive vom vedea întotdeauna numai finitul şi condiţionalul. Ori de câte ori unui număr finit i-am adăuga alt număr, tot finit, nu vom obţine decât tot un număr finit. Urcând pe munte tot mai sus (mă folosesc de imaginea lui Kant[47]), am spera în van să atingem cerul cu mâna; şi nebuneşti sunt iluziile Turnului Babel. La fel, toate eforturile noastre vor da întotdeauna numai ceea ce este de sintetizat şi niciodată rezultatul sintezei totale, sintetizatul. Unitatea infinită este transcendentă pentru realizările omeneşti.

Dacă în conştiinţa noastră s-ar afla o percepţie reală a unui astfel de Subiect ce poate fi probat în sine, percepţia ar fi chiar răspunsul la întrebarea pusă de scepticism şi, în consecinţă, ar însemna suprimarea lui ἐποχή. Dacă ἐποχή este soluţionabilă în general, ea nu poate fi rezolvată decât printr-o astfel de distrugere, de nimicire sau, dacă vreţi, printr-o satisfacţie suverană; dar este categoric imposibil s-o evităm pur şi simplu sau s-o eliminăm. Tentativa de a neglija ἐποχή este inevitabil o scamatorie logică, doar atât, şi în dorinţa vană de a face această scamatorie pier toate sistemele dogmatice, inclusiv cel al lui Kant.

Într-adevăr, dacă nu este satisfăcută condiţia concretului intuitiv, Adevărul nu va fi decât o posibilitate vidă; dacă nu este satisfăcută condiţia discursivităţii raţionale, Adevărul nu este decât un dat orb. Numai sinteza ultimă a infinitului, realizată independent de noi, ne poate oferi un *dat raţional* sau, cu alte cuvinte, un Subiect care se demonstrează prin el însuşi.

Având în el însuşi toate fundamentările, având, tot în el însuşi, manifestările sale faţă de noi (adică având în sine tot ce-i fundamentează calitatea de *raţional* şi de *dat*), Subiectul se auto-fundamentează nu doar în ordinea raţionalului, ci şi a datului. El este *causa sui* atât prin esenţă, cât şi prin existenţă, altfel spus, el nu se prezintă doar ca *per se concipitur et demonstratur*, ci şi ca *per se est*. El „este prin sine şi se cunoaşte prin sine". Acest lucru îl înţelegeau foarte bine scolasticii.

> Astfel, după Anselm de Canterbury[48], Dumnezeu este *per se ipsum ens, ens per se*. Toma d'Aquino[49] spune că natura lui Dumnezeu *per se necesse esse*, căci ea este *prima causa essendi, non habens ab alio esse*.
>
> Iată o definiţie şi mai exactă a sensului acestui *per se*: *„Per se ens est, quod separatim absque adminicolo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens"*[50].
>
> Această înţelegere a lui Dumnezeu, ca fiinţă şi raţiune în sine, este o constantă a întregii şcoli scolastice; aplicaţia extremă, dar unilaterală, şi-o află în filozofia lui Spinoza; conform celei de-a treia definiţii a *Eticii*[51] lui Spinoza, care şi-a pus amprenta pe întregul lui sistem, substanţa este tocmai ceea ce este fiinţă şi raţiune în sine: *„Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur"*.

Un Subiect care se demonstrează singur! Din punct de vedere formal, putem afirma că această „Unitate Infinită" explică totul, pentru că a explica ceva înseamnă, în primul rând, a arăta cum acest ceva nu contrazice legea indentităţii şi, în al doilea rând, cum datul legii identităţii nu contrazice posibilitatea fundamentării acestui ceva.

Totuşi, se ridică o nouă întrebare. Să presupunem că infinitul seriei de fundamentări, sintetizată într-o intuiţie finală, s-a manifestat în percepţia noastră ca printr-un fel de revelaţie. Să zicem. Dar cum anume această intuiţie ar putea da fundamentare legii identităţii cu toate violările acesteia?

În primul rând, cum sunt posibile pluralitatea co-existenţelor (divergenţă, extraneitate) şi pluralitatea consecvenţei (schimbare, mişcare)? Cu alte cuvinte, cum se face că pluralitatea spaţio-temporală nu violează identitatea?

Ea nu violează identitatea *numai în cazul* în care pluralitatea elementelor este sintetizată în mod absolut în Adevăr, astfel că „altceva", în ordinea coexistenţei şi a consecvenţei, este în acelaşi timp şi „non-altceva" *sub specie aeternitatis*, dacă ἑτερότης, „alteritatea", alienarea lui „altceva" este doar expresia şi descoperirea identităţii lui „acelaşi", ταὐτότης.

Dacă „alt" moment al timpului nu distruge, nu devorează „acest" moment, atunci, fiind „altul", el este simultan „acesta", adică dacă „noul", care apare ca nou, este „vechiul" în eternitate, dacă *structura internă* a eternului (a lui „acesta" şi a lui „altceva", a „noului" şi a „vechiului", în unitatea lor reală) este de aşa natură încât „acesta" trebuie să apară în afara lui „altceva" şi a „vechiului" (care mai înainte a fost „noul"), dacă „altceva" şi „noul" nu sunt

prin sine ceea ce sunt, ci prin „acesta" şi prin „vechi", dacă, în sfârşit, fiecare element al existenţei nu este decât un factor al unei relaţii substanţiale, al unei *relaţii-substanţă*, atunci legea identităţii, veşnic violată, este veşnic restabilită prin aceste violări ale sale.

Această ultimă teză ne dă, în acelaşi timp, răspunsul la vechea întrebare: „Cum e posibil ca fiecare A să fie A?". Da, în acest caz, din însăşi legea identităţii decurge sursa de distrugere a identităţii, în schimb această distrugere a identităţii este puterea şi forţa restabilirii şi înnoirii ei eterne. Identitatea, inertă în calitate de *fapt*, poate fi şi fără îndoială va fi vie în calitate de *act*. Iar legea identităţii nu va mai reprezenta legea generală a existenţei, ca să zicem aşa, superficiale, ci va fi suprafaţa existenţei profunde; nu va fi o figură geometrică, ci aspectul exterior al profunzimii *vieţii*, profunzime inaccesibilă gândirii; şi în această *viaţă*, legea identităţii îşi poate avea *rădăcina* şi *justificarea*. Oarbă în calitatea ei de dat, legea identităţii poate fi raţională în calitatea sa de creat, în calitatea sa de a fi etern creată; carnală, inertă şi mortificatoare în statica ei, ea poate fi spirituală, vie şi creatoare de viaţă în dinamica ei. La întrebarea: „De ce A este A?" răspundem: „A este A pentru că, fiind veşnic non-A, în acest non-A îşi găseşte fundamentarea ca A". Mai precis: A este A pentru că este non-A. Nefiind egal cu A, adică nefiind egal cu sine, în veşnica ordine a existenţei este stabilit ca A prin forţa lui non-A. De altminteri, vom mai discuta despre asta în cele ce urmează.

Astfel, legea identităţii nu-şi va primi fundamentarea sub aspectul ei inferior, care este al inteligenţei, ci sub un oarecare aspect superior, raţional. Această „formă superioară a legii identităţii" constituie descoperirea principală a părintelui arhimandrit Serapion Maşkin; de altfel, valoarea unei descoperiri nu apare decât în momentul elaborării concrete a sistemului filozofic[52].

În locul auto-identităţii vide, moarte şi formale A = A, în virtutea căreia A ar trebui să fie de sine stătător, auto-afirmat, excluzând în mod egoist orice non-A, noi am obţinut auto-identitatea lui A, bogată în sens, plină de viaţă, reală, auto-identitatea a ceva ce se respinge veşnic pe sine şi, în această eternă auto-respingere, se regăseşte mereu. Dacă în primul caz aveam A este A (A = A) ca urmare a faptului că din A este exclus totul (şi el însuşi în concreteţea sa!), acum A este A ca urmare a faptului că se afirmă ca non-A, că îşi însuşeşte şi îşi asimilează totul.

De aici înţelegem *cum* este Subiectul ce comportă propria sa probare şi în ce constă auto-probarea lui, dacă acest subiect va fi existând.

El e astfel încât este şi A şi non-A. Pentru claritate, să notăm non-A cu B. Atunci ce este B? B este B; dar el însuşi ar fi un B orb dacă n-ar fi totodată şi non-B. Dar atunci ce este non-B? Dacă ar fi pur şi simplu A, atunci A şi B ar fi identici. A, fiind şi A şi B, n-ar fi decât un simplu A nud, la fel ca şi B. (Vom vedea că în domeniul ereziilor acest lucru corespunde modalismului, sabelianismului etc.) Pentru a nu avea o simplă tautologie „A = A", pentru a avea o egalitate *reală*: „A este A, fiindcă A este non-A", e necesar ca B însuşi să fie o realitate, adică B să fie totodată şi B şi non-B; pe cel din urmă, adică pe non-B, să-l notăm cu C. Cu C cercul poate să se închidă, deoarece în „altul" său, în non-C, A se găseşte în calitatea lui de A. Începând a fi A în C, A se obţine pe sine de la un *altul*, dar nu de la cel cu care este egal, de la B, ci de la C, mediat. Or, acum este deja „demonstrat", deja stabilit. Cele spuse se referă la fiecare dintre subiectele A, B, C ale relaţiei ternare.

Faptul că Subiectul Adevărului, eul, este probat şi fundat pornind de la el însuşi reprezintă *relaţia cu el prin tu*. Prin tu, eul subiectiv devine un el obiectiv şi în ultimul îşi găseşte afirmarea, calitatea sa de obiect ca eu. El este eul revelat. Adevărul Se contemplă prin Sine în Sine. Dar fiecare moment al acestui act absolut este el însuşi absolut, el însuşi este Adevărul. Adevărul este contemplarea de Sine printr-un Altul într-un Al Treilea: Tatăl, Fiul, Duhul. Aceasta este definiţia metafizică a „esenţei", οὐσία, a Subiectului ce se probează el însuşi, esenţă care, după cum se vede, este o relaţie substanţială. Subiectul Adevărului este *relaţia dintre Cei Trei*, dar o relaţie care este o substanţă, o relaţie-substanţă. Subiectul Adevărului este relaţia Celor Trei[53]. Dar fiindcă o relaţie concretă reprezintă în general un sistem de acte vitale şi fiindcă, în cazul de faţă, este vorba de *sistemul infinit de acte sintetizate într-o unitate* sau, şi mai mult, de *un act unic infinit*, atunci putem afirma că οὐσία Adevărului este *Actul infinit al Celor Trei în Unitate*. Vom explica mai pe urmă, mai concret, acest act infinit al Vieţii.

Dar ce înseamnă fiecare din „Cei Trei" în raport cu *actul-substanţă infinit*?

Realmente, fiecare din „Cei Trei" *nu este* acelaşi lucru ca şi tot Subiectul; şi tot realmente, fiecare este acelaşi lucru ca şi tot Subiectul. În vederea unor raţionamente pe care le vom avea ulterior de făcut, în calitate de „nu este acelaşi lucru", îl vom numi „ipostas, ὑπόστασις" şi, întrucât am stabilit deja termenul de esenţă, οὐσία, îl vom utiliza pentru desemnarea fiecăruia în calitate de „este acelaşi lucru".

Prin urmare, Adevărul este *esenţa unică în trei ipostasuri*. Nu trei esenţe, ci una; nu un ipostas, ci trei. Şi, cu toate acestea, ipostas şi esenţă sunt *acelaşi* lucru. Exprimându-mă în mod nu tocmai exact, voi spune: „Ipostasul este persoana absolută". Dar se pune întrebarea: „În ce constă persoana, dacă nu în esenţă?". Mai mult chiar: „Esenţa este dată altfel decât în persoană?". Da. Şi totuşi, prin cele spuse mai sus am stabilit că nu există numai un singur ipostas, ci trei, deşi esenţa e în mod concret una singură. Şi de aceea numeric, există un Subiect al Adevărului şi nu trei.

> „Sfinţii şi fericiţii noştri Părinţi, scrie avva Talasie, precum recunosc că singura fiinţă a Dumnezeirii are trei ipostasuri, tot aşa mărturisesc Sfânta Treime deofiinţă. Unul, sporind până la Trei, rămâne Unul; şi Treimea, adunându-se în Unul, rămâne Treime. Şi asta-i o minune. Aşa se păstrează la ei însuşirile ipostasurilor în mod netrecător şi neschimbător, dar şi unitatea esenţei, adică a Dumnezeirii, rămâne nedespărţită. Mărturisim pe Unul în Treime şi Treimea în Unul, ce se desparte neîmpărţită şi se uneşte despărţită."[54]

„Dar de ce ipostasurile sunt tocmai trei?" mă va întreba cineva. Vorbesc despre numărul „trei" ca fiind imanent Adevărului, lăuntric inseparabil de el. Nu poate să fie *mai puţin* de trei, deoarece numai trei ipostasuri din veci se fac unul pe altul să fie ceea ce au fost ele din veci. Numai în unimea celor Trei, fiecare ipostas primeşte afirmarea absolută, care-l instituie ca atare. În afara Celor Trei nu există nici un ipostas, nu există Subiectul Adevărului. Dar *mai multe* de trei? Da, pot să fie şi mai multe de trei, prin admiterea de

ipostasuri noi în sânul vieţii Treimice. Totuşi, aceste ipostasuri noi nu sunt membri pe care se sprijină Subiectul Adevărului şi de aceea nu sunt intrinsec--necesare pentru caracterul lui absolut; ele sunt ipostasuri contingente care pot să fie sau pot să nu fie în Subiectul Adevărului. De aceea pe ele nu le putem numi ipostasuri în sens propriu, ci e mai bine să le numim persoane îndumnezeite etc.

În afară de aceasta, mai e încă o parte omisă până acum de noi, dar pe care o vom discuta pe larg mai pe urmă, până atunci notând numai că în unitatea absolută a Treimii nu există o „ordine", nu este o succesiune. Fiecare din cele trei ipostasuri se găseşte în mod nemijlocit alături de celelalte, iar relaţia dintre două *poate* doar să fie mediată de al treilea. Între ele este absolut de neconceput o întâietate. Dar fiecare al patrulea ipostas ar introduce o oarecare *ordine* în raportul primelor trei faţă de el însuşi; deci prin el însuşi, le plasează într-o activitate diferită faţă de sine, în calitatea sa de cel de-al patrulea ipostas. De aici se vede că, începând cu al patrulea ipostas, apare o existenţă cu totul nouă, pe când primele trei erau deofiinţă.

Cu alte cuvinte, Treimea poate exista fără ipostasul al patrulea, pe când cel de-al patrulea ipostas nu poate avea independenţă. Acesta este sensul numărului trinitar.

Semper adamas. Totdeauna neînfrânt

IV. Scrisoarea a III-a: *Unitatea Trinitară*

„Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită, unitatea triipostatică şi tot deofiinţă", aceasta este singura schemă care promite rezolvarea lui ἐποχή, dacă în general este posibil de răspuns la întrebarea ridicată de scepticism. E singura schemă pe care nu ar fi topit-o pyrrhonismul, dacă ar fi întâlnit-o realizată prin *experienţă*. Dacă în general Adevărul există, atunci aceasta este calea spre el, singura pe care o avem. Dar nu ne este clar dacă această cale poate fi într-adevăr străbătută, dacă nu cumva nu este decât o *exigenţă* a raţiunii, exigenţă poate necesară şi inevitabilă pentru aceasta. Am aflat singura *idee* de adevăr posibilă pentru raţiune; totuşi, problema e dacă nu cumva riscăm să rămânem doar cu ideea. Fără îndoială, adevărul este ceea ce am spus despre el; dar nu ştim dacă în general există. Aceasta este întrebarea care aşteaptă să-i vină rândul. Dar înainte de a continua examinarea adevăratei noastre probleme, voi explica în limbajul teologiei ideea de Dumnezeu Triipostatic, despre care am vorbit până acum în termeni filozofici.

Ideea deofiinţimii se exprimă, precum se ştie, prin termenul *homoousios*, ὁμοούσιος. În jurul lui şi din pricina lui s-au iscat, de fapt, toate controversele trinitare. A arunca o privire asupra istoriei acestor controverse înseamnă a cuprinde toate culorile şi nuanţele sub care apărea ideea deofiinţimii. De acest efort mă poate scuti trimiterea la *Istoria controverselor dogmatice*[55].

Precum se ştie, nici literatura laică păgână, nici scrierile bisericeşti dinainte de Niceea nu cunoşteau distincţia dintre cuvintele οὐσία (*ousia*) şi ὑπόστασις (*hipostasis*), considerate ulterior drept *termini technici*; în limbajul filozofiei, οὐσία era echivalat fără îndoială cu ὑπόστασις. Aşa era chiar şi în secolul al V-lea d.H. Avem toate motivele să credem că şi părinţii primului Sinod ecumenic dădeau aceeaşi accepţie cuvintelor „ipostas" şi „esenţă" şi nu aveau deloc în vedere deosebirea pe care a introdus-o gândirea ulterioară. Sfântul

Atanasie cel Mare le întrebuinţează ca echivalente şi, chiar după treizeci şi cinci de ani de la Sinodul niceean, afirmă cu fermitate în una din epistolele sale că „ipostasul este esenţă şi nu are alt înţeles decât acela de însăşi fiinţa". Aceasta este şi poziţia vechii generaţii de niceeni[56]. Iar la sfârşitul veacului al IV-lea, Fericitul Ieronim, în epistola către papa Damasus, declară că „şcoala ştiinţelor laice nu cunoaşte alt sens al cuvântului ipostas, decât cel de esenţă (*ousian*)"[57]. Se ştie, de asemenea, că în teologia ulterioară termenii au devenit distincţi. Da, *distincţi*, dar sunt ei oare *diferiţi* în conţinutul lor? Fără îndoială, se disting unul de altul la fel cum „dreptul" se deosebeşte în raport cu „stângul" şi „stângul" faţă de „dreptul" – dar, întreb: conţinutul lor este oare diferit în sine, în afara relaţiilor cu celălalt? Să fie oare corectă afirmaţia că unul dintre termeni (ipostas, ὑπόστασις) desemnează individualul, pe când celălalt (esenţa, οὐσία) generalul?

Aici, ca răspuns, mai înainte de toate, poate servi faptul că a fost aleasă o pereche de cuvinte în care conţinutul fiecăruia coincide în toate privinţele cu al celuilalt. De ce asta? Doar pentru că ceea ce semnifică ele nu se distinge în logică decât *corelativ*, reciproc, şi nu în sine.

Dacă ne permitem o comparaţie mai grosolană, atunci conţinuturile celor doi termeni se raportează unul la altul ca un obiect la imaginea lui din oglindă, ca o mână la cealaltă, ca un cristal dextrogir la unul levogir etc. În toate aceste cazuri, diferenţa fundamentală a unui obiect în raport cu altul este net percepută, însă din punct de vedere logic *nu poate fi* caracterizată *decât* ca referire la un alt obiect: percepţia lor nu ne este furnizată de acelaşi lucru, dar când suntem întrebaţi în ce anume constă deosebirea, noi nu putem, de fapt, să nu identificăm aceste obiecte care diferă şi, formal, suntem obligaţi să le recunoaştem identitatea[58].

Tot aşa stau lucrurile şi în privinţa termenilor „ipostas" şi „esenţă". Căci „deofiinţă" înseamnă unitatea *concretă* a Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt şi nicidecum o unitate nominală; ὁμοούσιος, la Atanasie şi vechii niceeni, este echivalent cu ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Dar dacă e astfel, atunci ὑπόστασις este, ca să zicem aşa, esenţa personală a Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt, în măsura în care fiecare dintre ei este considerat separat de ceilalţi, necontopindu-se câtuşi de puţin cu un alt ipostas, fiind totodată nedespărţit de el. Dacă din punct de vedere terminologic, formal, cuvântul ὑπόστασις a devenit în principiu *deosebit* de οὐσία, atunci din punctul de vedere al conţinutului său, al semnificaţiei lui logice, ὑπόστασις rămâne în mod hotărât *acelaşi* lucru ca şi οὐσία. Incomparabila măreţie a părinţilor niceeni s-a exprimat tocmai în faptul că au îndrăznit să utilizeze expresii verbale total identice ca sens, învingând prin credinţă raţiunea şi, datorită avântului lor curajos, au căpătat puterea de a exprima, chiar cu precizie pur verbală, taina inexprimabilă a Treimii. De aici se înţelege că orice încercare de a delimita οὐσία şi ὑπόστασις, de a atribui fiecăruia o poziţie logică *independentă*, nu corelativă, în afara contextului dogmei, trebuia în mod inevitabil să ducă – şi a dus de fapt – la raţionalizarea dogmei, la „divizarea Indivizibilului"[59], la ceea ce se numeşte *triteism* sau eres *tri-divinitar*. Încă din vechime acuzaţia de triteism a atârnat deasupra capetelor capadocienilor. Desigur că ea nu este

îndreptăţită, dar este adânc semnificativă. Printr-o şi mai mare alunecare spre raţionalism s-au caracterizat *homoious*-ienii. Ὁμοιούσιος, *homoiousios*, sau ὅμοιος κατ' οὐσίαν înseamnă „de aceeaşi fiinţă", „cu aceeaşi fiinţă"; şi chiar de i s-ar fi conferit semnificaţia de ὅμοιος κατὰ πάντα, „acelaşi în toate", oricum nu poate să însemne niciodată unitatea numerică, concretă pe care o arată ὁμοούσιος. Toată puterea dogmei tainice se stabileşte deodată, printr-un *singur* cuvânt, ὁμοούσιος, rostit cu toată tăria la Sinodul celor 318, deoarece în el, în acest cuvânt, se arată atât unitatea reală, cât şi distincţia reală. Este cu neputinţă să-ţi aminteşti fără o cutremurare cucernică şi fără un fior sacru acel moment de o semnificaţie fără margini şi unic din punctul de vedere al importanţei sale filozofice şi dogmatice, când tunetul „Ὁμοούσιος" a răsunat pentru prima dată asupra Oraşului Biruinţei. Nu era la mijloc o problemă teologică de specialitate, ci autodefinirea radicală a Bisericii lui Hristos. Şi printr-un singur cuvânt, ὁμοούσιος, nu a fost exprimată doar dogma hristologică, ci şi valoarea legilor raţionale ale gândirii. Aici a primit raţiunea lovitura de graţie. Aici, pentru prima dată, a fost declarat *urbi et orbi* noul principiu al activităţii raţionale.

Într-adevăr, să ne amintim: ce este întreaga concepţie creştină a vieţii? Este dezvoltarea unei teme muzicale care este sistemul de dogme, dogmatica. Dar ce este dogmatica? Simbolul Credinţei, analizat. Şi ce este Simbolul Credinţei? Nimic altceva decât formula de botez, dezvoltată: „În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Iar ultima este, fără îndoială, decriptarea cuvântului ὁμοούσιος. A privi rămurosul arbore al concepţiei creştine despre viaţă, coroana lui bogată şi umbroasă drept sămânţa crescută a ideii „deofiinţimii" nu este doar o posibilitate logică. Nu, *istoric* chiar aşa a şi fost. Termenul ὁμοούσιος exprimă această mare sămânţă antinomică a gândirii creştine, acest nume *unic* („în *numele* Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt", nu în numele, la plural[60]) al celor Trei Ipostasuri[61].

Tendinţele *filozofice* au reprezentat în mare măsură focarul de raţionalizare *homoious*-iană. Iată de ce Atanasie cel Mare, ascetul şi râvnitorul părinte duhovnicesc – care, poate, conform celor rânduite de sus, nu a avut parte de educaţie filozofică, dar, în orice caz, lăuntric s-a rupt de tot ce nu vine din credinţă –, a reuşit să exprime cu exactitate matematică ceea ce, chiar şi în epoca posterioară, a scăpat unei definiţii precise din partea minţilor celor mai rafinate.

E uimitor de câte eforturi au avut nevoie capadocienii, care se mândreau cu anii petrecuţi prin universităţi, pentru a lupta împotriva terminologiei filozofice care îi împingea spre triteism. „Comunitatea de natură (κοινωνία), conform sensului întregii terminologii a capadocienilor, încă nu ne spune nimic despre existenţa reală a fiinţei şi nu garantează unitatea numerică. Natura în Divinitate şi în oameni poate fi aceeaşi, însă realizarea concretă şi-o află în ipostasuri."[62]

În pofida tonului triteist al scrierilor lor, capadocienii erau cât se poate de ortodocşi în sufletul lor şi este clar că înţelegerea lor interioară depăşea cu mult inexactitatea cuvintelor. Parcă pentru a se corecta, în *Epistola 38*, Vasile cel Mare afirmă: „Nu te mira când spunem că acelaşi lucru este şi unit şi

despărţit şi când ne reprezentăm intelectual, ca în enigmă, o oarecare nouă şi neobişnuită despărţire unită şi o unire despărţită"[63]. Iar Grigorie de Nyssa, în al său *Mare cuvânt catehetic*, se plasează ferm *deasupra* gândirii: „Cel care pătrunde cu precizie în *profunzimile tainei*, deşi cuprinde o idee – modestă în raport cu inaccesibilitatea – de cunoaştere a lui Dumnezeu, totuşi nu poate să precizeze în cuvinte acest inexprimabil profund al tainei: cum unul şi acelaşi lucru este numărabil şi nu poate fi adiţionat, este separat vizibil şi se include în unitate, este distinct în ipostasuri şi inseparabil în subiect"[64].

Astfel, ultima formulă a „fiinţei unice" şi a celor „trei ipostasuri" este acceptabilă doar în măsura în care ea identifică şi distinge în acelaşi timp termenii de „ipostas" şi „fiinţă", adică în măsura în care este pusă în legătură cu doctrina pur mistică şi supralogică a vechilor niceeni sau cu cuvântul ὁμοούσιος. Şi dimpotrivă, orice încercare de a interpreta raţional formula indicată, introducând un conţinut *diferit* în termenii οὐσία şi ὑπόστασις, duce inevitabil sau la sabelianism, sau la triteism. Teologia dinainte de Atanasie, teologia apologeţilor care se sprijineau pe filozofia antică, se găsea în eroarea de primul tip (diferite forme de monarhianism), punând un accent prea mare pe *unitatea* fiinţei divine şi, prin aceasta, frustrând ipostasurile de propria lor existenţă. Această teologie când subordona cu totul Tatălui pe Fiul şi pe Sfântul Duh, când contopea ipostasurile. Teologia de după Atanasie, legată şi ea de termenii antici, păcătuia în sens diametral opus, deoarece, contrabalansând monarhianismul apologetic, insista prea mult asupra *autonomiei* ipostasurilor şi cădea în triteism. Dacă prima rătăcire tindea să facă din pluralitatea ipostatică a divinităţii doar o aparenţă, cea de-a doua, fără îndoială, tindea să elimine unitatea fiinţei acesteia.

Echilibrul între aceste două principii se găseşte la Atanasie. Teologia lui reprezintă punctul în care, înainte ca învăţătura de credinţă să treacă de la – la +, eroarea devine egală cu zero. Şi de aceea putem spune că Atanasie cel Mare a fost cel care şi-a asumat prin excelenţă conştiinţa bisericească referitor la dogma Trinităţii, pe care o discutăm. Ulterior, teologia s-a perfecţionat, poate, în problemele particulare; dar la care dintre părinţii de mai târziu, din epoca sinoadelor, echilibrul dintre cele două principii a fost atât de matematic exact şi cine a arătat mai evident caracterul supralogic al dogmei decât acest luptător pentru deofiinţime, decât acest sfânt, cel mai ortodox dintre ortodocşi?

„Printre apărătorii Sinodului niceean, Atanasie a ocupat un loc excepţional, precizează A.A. Spasski[65]; a fost nu numai căpetenia lor, ci şi reperul situaţiei lor din Biserică. Toate manevrele dirijate împotriva simbolului niceean erau îndreptate mai întâi împotriva lui Atanasie; exilarea sa a fost simptomul clar al unei reacţiuni crescânde; triumful lui a fost triumful Sinodului de la Niceea şi al învăţăturii sale de credinţă. Se poate spune că Atanasie a scos Simbolul niceean pe umerii săi din furtuna îndoielilor provocate de el în Orient. Nu degeaba generaţia următoare de niceeni l-a numit salvatorul Bisericii şi stâlpul ortodoxiei." Nu degeaba, adaug eu, Grigorie Teologul nu găseşte cuvinte suficient de puternice pentru a-l lăuda pe marele alexandrin. El este „fericitul, cu adevărat omul lui Dumnezeu şi marea trâmbiţă a adevărului", este cel ce „a curmat boala" Bisericii, este „curajos

apărător al Cuvântului" şi „ziditor de suflete". Nu degeaba „asceţii considerau drept o mare achiziţie pentru înţelepciune dacă sufereau pentru Atanasie cele mai grele penitenţe, socotind această suferinţă mult mai plăcută lui Dumnezeu şi mai presus decât posturile îndelungate, decât prosternarea pe pământul gol şi alte privaţiuni cu care se îndulceau ei"[66]. „Ochiul cel mai sfânt al lumii, arhiereu al ierarhilor, învăţător într-ale mărturisirii, marele glas, stâlpul credinţei, pe acesta care este, dacă putem spune aşa, al doilea sfeşnic şi înaintemergător al lui Hristos, care a adormit la bătrâneţi frumoase, pline de zile virtuoase, care a suferit defăimări, care a depus mare zel, după multă vorbărie despre mâna sa, după ce a fost un mort-viu – pe acesta îl ia la sine Treimea, pentru care el a trăit şi a îndurat prigoniri." „Sunt sigur, adaugă Grigorie Teologul, că după această descriere oricine îl va recunoaşte pe Atanasie."[67] Şi într-adevăr, a stat întotdeauna de veghe. Când s-au făcut încercări raţionaliste foarte subtile de a falsifica ὁμοούσιος, Atanasie s-a grăbit să-l prevină pe Iovian în privinţa celor care „se prefac a mărturisi credinţa niceeană, dar în realitate o neagă, interpretând deformat expresia «deofiinţă»" – şi, fără ocolişuri, îi numeşte arieni. Şi iată de ce: el înţelege, cum spunea Grigorie Teologul, că „o dată cu silabele se vor destrăma şi marginile lumii", că aici nu poate fi îngăduită nici cea mai mică retragere, că orice raţionalizare – aparent subtilă – a dogmei o transformă în sare stricată, că nu se poate vorbi de o distorsiune a dogmei atâta timp cât veşnicul Stâlp al Adevărului este substituit cu praful pe care vântul îl poartă pe drumuri. „Părinţii niceeni, scria însuşi Atanasie, trebuie respectaţi; altfel spus, cei ce nu acceptă simbolul trebuie consideraţi orice, *dar nu creştini*." Tot sensul dogmei este cuprins în ceea ce a spus Atanasie despre ὁμοούσιος, iar în afara „deofiinţimii" nu există decât vanitatea părerilor omeneşti zbuciumate.

Iată de ce nici Roma, încă rustică, nu ceda în faţa subtilităţilor, şi toate discursurile tămâioase şi încâlcite ale semiarienilor orientali, precum nişte valuri zgomotoase, se spărgeau de piatra credinţei, de inflexibilitatea Romei, care cerea întoarcerea la simbolul niceean.

Revin la problema scepticismului.

Pentru ca legea identităţii să nu fie dată doar ca un principiu surd al inteligenţei, ca să ne debarasăm de empiria inteligenţei, care nu este cu nimic mai bună decât empiria simţului, ar trebui să depăşim limitele inteligenţei, să intrăm în domeniul din care aceasta îşi trage *rădăcinile*, cu toate normele sale. Aceasta înseamnă că ar trebui să efectuăm *experimental* o sinteză între ceea ce nu se raportează la nimic şi corelaţie, între ceea ce este prim şi ceea ce este dedus, între repaos şi mişcare, între unitate şi infinit etc. Inteligenţa nu acceptă aceste combinaţii. Acolo unde fiecare A este A şi numai A, sinteza urmărită este pur şi simplu imposibilă. Dacă există ca posibilitate, aceasta nu se întâmplă decât dincolo de limitele raţiunii, şi atunci pentru raţiune sinteza obţinută va fi concepută ca limită ideală, ca o formaţie extraliminară, *transcendentă* ei, ca un principiu normativ. Totuşi, încercând să cuprindă această sinteză, raţiunea, în virtutea structurii sale, nu o poate asimila integral şi o descompune inevitabil în termeni incompatibili şi contradictorii. *Coincidentia oppositorum* se dezintegrează impetuos şi se

fărâmiţează în *opposita* care se exclud reciproc. Dacă aşa stau lucrurile, *pentru raţiune* va fi un impas sau eliminarea unui termen în favoarea celuilalt, sau succedarea lor ritmică într-o confruntare asemănătoare celei dintre domeniile optice multicolore ale unui stereoscop. Sau una, sau alta, dar nu sinteză! E locul să spunem că victoria repurtată de un termen asupra celuilalt va corespunde uneia sau alteia dintre erezii, iar succesiunea domeniilor va reprezenta „ortodoxia" raţională a manualelor, care este în realitate o pseudo-ortodoxie şi un buchet de erezii ireconciliabile.

Căutând certitudinea, ne-am lovit de o combinaţie de termeni care nu are şi nu poate avea sens pentru raţiune. „Treimea în Unitate şi Unitatea în Treime" nu semnifică nimic pentru raţiune dacă luăm această expresie în conţinutul ei veritabil, care nu este îngăduitor cu raţiunea; e un fel de radical din 2. Cu toate acestea, însăşi norma raţiunii – adică legea identităţii şi legea raţiunii suficiente – ne conduce la o astfel de combinaţie care pretinde ca expresia să aibă un sens şi să fie punctul de plecare al întregii cunoaşteri. Condamnându-se singură, raţiunea cere Treimea în Unitate, dar nu o poate „duce". Şi pentru a *experimenta* această cerinţă, acest postulat al raţiunii (numai dacă se poate face experienţa!), raţiunea trebuie s-o conceapă, trebuie să-şi construiască o *nouă* normă. Însă pentru aceasta trebuie să surmontăm raţiunea, singurul lucru pe care, deşi nejustificat, îl avem la dispoziţie: înţelepciunea divină şi înţelepciunea umană s-au înfruntat. În consecinţă, cu de la sine putere, raţiunea n-ar putea ajunge la posibilitatea unei asemenea combinaţii. Numai *autoritatea* „Celui ce are Puterea" poate fi punctul de sprijin pentru asemenea eforturi[68]. Încredinţându-se şi crezând că aici, în acest efort se află Adevărul, raţiunea trebuie să renunţe la mărginirea ei în limitele judecăţii, să refuze a mai rămâne închisă în construcţiile acesteia şi să apeleze la o normă *nouă*, să devină o raţiune „nouă". Şi tocmai aici e nevoie de o faptă liberă. *Liberă*: căci raţiunea poate face un efort şi să se ridice la mai bine, dar poate şi să nu-l facă, rămânând la „binele" limitat şi convenţional pe care deja îl posedă. *Faptă*: căci e nevoie de efortul ascezei, de tensiune, de renunţare la sine, de lepădarea „vechiului Adam", iar în acest timp te atrage tot *datul*, „naturalul", finitul, cunoscutul, condiţionalul. Este necesară depăşirea de sine, este necesară credinţa. Dacă în general e posibil de atins „inima neînfricată a Adevărului nestrămutat, ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ", după care tânjea Parmenide[69], calea către ea nu va ocoli nevoinţa ghetsimanică a credinţei.

Arienii şi ortodocşii – iată un caz tipic în care două poziţii sunt net opuse. „În timp ce ortodocşii, scrie un cercetător[70], îşi puneau întrebarea dacă *trebuie* să conceapă în Dumnezeu trei Persoane reale, trei unităţi de nedespărţit ale Fiinţei divine, şi răspundeau printr-o afirmaţie categorică, arienii se întrebau dacă *se poate* concepe trinitatea Persoanelor divine, dată fiind unitatea de nedespărţit a fiinţei lor, şi răspundeau că nu, nu se poate." Făcând fapta măreaţă a credinţei, ortodocşii căutau ceea ce *trebuie*, ceea ce este mai presus de toate; iar arienii, apărându-se lăuntric, se interogau judicios: „Oare Adevărul nu ne va cere sacrificii?" şi, întrezărind Grădina Ghetsimani, dădeau înapoi. Şi unii, şi alţii procedau la o alegere *liberă*; totuşi, arienii uzau de libertatea lor

pentru a se aservi, iar ortodocşii, pentru a se elibera de sub jugul mărginirii carnale. „Voi îndrăzniţi să învăţaţi şi să gândiţi imposibilul", îi scria Eunomie lui Vasile cel Mare şi lui Grigorie de Nyssa despre dogma hristologică[71]. Este strigătul cărnii, strigătul minţii care umblă printre elementele lumii şi tremură egoist pentru siguranţa sa, a minţii mulţumite de sine, în pofida *completei descompuneri interne* a ei, a minţii care, în frica sa nemărginită faţă de cea mai mică durere, îndrăzneşte să ajusteze însuşi Adevărul la propriile sale norme oarbe şi stupide. Teama *animalică* pentru sine nu poate fi tratată decât într-un singur fel, cu biciul. „Cel Ce are puterea" a ridicat biciul asupra raţiunii în descompunere: „Adevărat, adevărat zic vouă că dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ, nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă. Cel ce îşi iubeşte sufletul îl va pierde; iar cel ce îşi urăşte sufletul în lumea aceasta îl va păstra pentru viaţa veşnică" (*Ioan* 12, 24-25). Cei care nu vor să-şi piardă sufletul n-au decât să rămână în gheenă, în focul de nestins al lui ἐποχή, „unde viermele lor nu moare şi focul lor nu se stinge".

Aşadar, punctul de plecare este încrederea totală şi victoria completă a *voinţei* asupra atracţiei cărnii, asupra ezitărilor care împiedică elanul spiritual, făcând ca raţiunea să nu se lase în captivitatea credinţei. Sângerând, voi spune în efortul meu: „*Credo, quia absurdum est*. Nimic, nimic nu vreau din ce-i al meu, nici măcar raţiunea n-o vreau. Numai Tu exişti. *Dic animae meae: salus tua Ego sum!* De altfel, nu voia mea facă-se, ci a Ta. Treime-Unime, miluieşte-mă!"[72].

Această fază indispensabilă a evoluţiei personale este tipic reprezentată în istoria Bisericii din secolul al II-lea şi, involuntar, este pusă în legătură cu numele lui Tertulian, care, cu întreaga ardenţă a personalităţii sale, a exprimat prima treaptă a credinţei: *Credo quia absurdum*[73]. Cred, în pofida gemetelor raţiunii, cred tocmai pentru că în însăşi adversitatea raţiunii faţă de credinţă văd chezăşia a ceva nou, nemaiauzit şi superior. Nu voi coborî în străfundurile raţiunii, oricare ar fi grozăviile cu care mă ameninţă. Am constatat deja că, rămânând în domeniul raţiunii, pier în ἐποχή; acum vreau să fiu nesăbuit. Drept răspuns la asigurările măgulitoare, strig: „Minţi! Le-am mai auzit de o mie de ori!". Şi atunci nemilosul bici n-are decât să şuiere.

> Fericit e acela care a păstrat încă înţelesul
> datinilor părinţilor, al tradiţiei lor simple,
> care a răspuns cu o lacrimă la cântarea unui psalm;
> cel care, prin voinţă rupând îndoielile sufletului,
> citeşte cu înduioşare sfânta Biblie
> şi, ascultând clopotele bisericii, noaptea, cu evlavie,
> rugându-se, a aprins în faţa sfintei icoane
> o lumânare sacră şi a plâns dinaintea ei.

Pe urmă, ridicându-mă pe o treaptă nouă, asigurându-mi imposibilitatea de a mai aluneca pe teren raţionalist, îmi spun: „*Acum* cred şi nădăjduiesc să înţeleg ceea ce cred. De-*acum*, infinitul şi veşnicul nu le voi mai preface în finit şi temporar, unitatea superioară nu se va mai descompune pentru mine în elemente incompatibile. *Acum* văd că a mea credinţă este izvorul înţelegerii supreme şi că în ea raţiunea îşi găseşte profunzimea". Şi odihnindu-mă după

dificultatea prin care am trecut, repet în liniște după Anselm de Canterbury: „*Credo ut intelligam*". La început mi se părea că „aș ști" ceva; după ruptură am început „a crede". Acum „știu deoarece cred".

Omenirii i-au trebuit nouă secole pentru a ajunge la această stare. Şi, după ce am zis, trec la a treia treaptă. Îmi înțeleg credința. Văd că ea este închinare în fața „Dumnezeului cunoscut"[74], că nu numai cred, ci și știu. Hotarele științei și ale credinței se confundă. Pereții rațiunii se topesc și curg; întreaga rațiune se transformă într-o existență nouă. Şi eu, plin de bucurie, strig: „*Intelligo, ut credam*. Slavă lui Dumnezeu pentru toate!". „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu"[75] (*I Corinteni* 13, 12). Omenirea a mai avut nevoie de încă nouă secole ca să se ridice la această treaptă.

Acestea sunt cele trei stadii ale credinței, atât în filogeneză, cât și în ontogeneză. Dar descriindu-le, am anticipat. Trebuie să revenim și să vedem în ce constă ultimul stadiu al credinței în Sfânta Treime, cu alte cuvinte, cum se probează *în realitate* adevărul dogmei, cum se rezolvă ἐποχή.

Prin fapta credinței este depășită, biruită și răsturnată „absurditatea" rațională a dogmei. Oamenii și-au dat seama că în faptă se află izvorul cunoașterii. Dar ținta finală este *datul* ei. Acest statut de *dat*, în condițiile vieții pământești, are două trepte: cunoașterea simbolică și cunoașterea imediată, deși încă neintegrală.

Fapta credinței constă în a trece de la adevărul lumii, asertoric și dat, la Adevărul dogmei, apodictic, dar încă nedat; în a-i prefera unui *aici* îndoielnic, deși efectiv, un *acolo* cert, deși încă neefectiv.

Legea identității și forma ei superioară sunt înțelese de noi în potențialitatea lor. Cerința de a percepe *realitatea* acestei potențialități înseamnă necesitatea de a ieși din domeniul conceptelor pentru a intra în cel al *experienței* vii. Intuiția rațională ar fi ultima verigă, totalmente conclusivă, în lanțul deducțiilor. *Fără* ea ne mișcăm în domeniul *postulatelor* și *premiselor* cunoașterii certe, care, la drept vorbind, sunt inevitabile, dar nu vedem dacă sunt satisfăcute. Întregul lanț, aruncat spre cer, a rămas o clipă suspendat în aer, imobil și vertical. Însă, dacă nu se va ancora *acolo*, va cădea înapoi peste capul nostru cu un răsunet și un bubuit sinistru. Sau poate că Adevărul nici nu există? Atunci *toată* realitatea se transformă într-un coșmar absolut, absurd și nebun, iar noi suntem nevoiți să trecem de la raționala dar chinuitoarea ἐποχή la agonia stupidă și chinuitoare până la sfârșit, sufocându-ne mereu și murind mereu fără Adevăr.

Oricum, între Dumnezeul creștin Trinitar și moartea în demență, *tertium non datur*. Atenție: scriu toate acestea fără nici o exagerare, foarte exact; îmi lipsesc chiar cuvintele pentru a mă exprima mai răspicat. Viața veșnică în sânul Treimii și cea de-a doua moarte veșnică nu sunt despărțite nici măcar printr-un fir de păr. Ori una, ori alta. Într-adevăr: *fie* că rațiunea, în normele ei constitutive și logice, cu totul stupidă, dementă până în profunzimea structurii sale, este compusă din elemente nedemonstrate și, în consecință, contingente, *fie* că are drept fundament ceva ce depășește logica. Una din

două: *fie* că trebuie să admitem în principiu contingența legilor logicii, *fie* că este inevitabil să recunoaștem baza supralogică a acestor norme, bază necesară ca postulat din punctul de vedere al rațiunii, dar care, tocmai datorită acestui lucru, are pentru rațiune o duritate ce-i conferă călirea antinomică. Şi una, și alta ne conduc în afara rațiunii. Dar prima o dezintegrează, făcând conștiința să agonizeze într-o demență perpetuă, pe când cealaltă o consolidează prin fapta depășirii de sine, prin cruce, care pentru rațiune înseamnă uzurparea absurdă a ei înseși de către sine. Credința prin care ne mântuim este începutul și sfârșitul crucii și ale împreună-răstignirii cu Hristos. Dar credința așa-zis rațională, adică cea prevăzută cu „dovezi din partea rațiunii", credința după formula tolstoiană: „Eu vreau să înțeleg în așa fel încât orice element inexplicabil să-mi apară ca o necesitate a rațiunii"[76], o atare credință este un sediment scorțos, rău, dur și pietros care s-a depus în inimă și o împiedică să acceadă la Dumnezeu, este o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, un produs monstruos al egoismului omenesc care vrea să și-L supună pe Însuși Dumnezeu. Există multe soiuri de ateism, însă cel mai rău dintre ele este așa-numita credință „rațională", mai exact, cea raționalistă. *Cel mai rău*, fiindcă, pe lângă nerecunoașterea obiectului credinței (a „lucrurilor nevăzute"), mai manifestă și fățărnicie, îl recunoaște pe Dumnezeu pentru a respinge esența Lui, „invizibilitatea", deci ceea ce scapă rațiunii. Mă întreb: „Ce este credința rațională?". Răspund: „Credința rațională este josnicie și miasmă rea în fața lui Dumnezeu". Nu vei crede până ce nu te vei fi lepădat de tine însuți și de legea ta. Or, „credința rațională" tocmai de egoism nu dorește să se lepede, ba încă mai afirmă că ea cunoaște Adevărul. Însă, nelepădându-se de sine, se poate avea numai pe ea însăși. Adevărul se cunoaște prin El însuși, nu altfel; ca să afli Adevărul, trebuie să-l posezi, iar pentru aceasta e necesar să încetezi a mai fi doar tu însuți și să te împărtășești cu Adevărul însuși. „Credința rațională" este începutul trufiei diavolești, voința de a nu primi în sine pe Dumnezeu, ci de a te da pe tine însuți drept Dumnezeu: o impostură și o uzurpare. A refuza pentru Dumnezeu *monismul* gândirii, iată începutul credinței. *Continuitatea monistă* este stindardul rațiunii rebele a făpturii care s-a desprins din Principiul și de Rădăcina sa și s-a risipit în praful autoafirmării și autonimicirii. *Discontinuitatea dualistă* e steagul rațiunii care se sacrifică pentru Principiul său și care, în unire cu El, primește reînnoirea și tăria sa. Opoziția dintre aceste două formule corespunde opoziției dintre făptura care îndrăznește să se așeze în locul Creatorului și care, în mod inevitabil, recade din El în agonia nimicirii veșnice și făptura care, cu smerenie, primește de la Adevăr îndumnezeirea veșnică: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău!". Dar așa stau lucrurile *dacă* Adevărul există. Pentru a trece în domeniul Adevărului, există o ultimă condiție care ne oprește precum bariera de la capătul unui pod. Între domeniul științei raționale, lăsat deja în urmă, care este cunoașterea conceptelor privitoare la Adevăr (care este postulată și deci ipotetică) și domeniul presupus necesar al cunoașterii intuitive, adică cunoașterea Adevărului (esențială, cuprinzând propriile sale fundamente, deci absolută), se cască o prăpastie pe care n-o poți ocoli în nici un chip și peste care nu-i cu putință să sari, oricâte eforturi ai depune. Trebuie să te situezi pe un teren cu totul nou. Nici măcar nu știm

dacă acest teren nou există; nu ştim, fiindcă bunurile spirituale, pe care le căutăm, se găsesc în afara domeniului cunoaşterii carnale; ele sunt „cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima omului nu s-au suit" (*I Corinteni* 2, 9; *cf. Isaia* 64, 3). Or, credinţa este puntea care duce undeva, poate pe celălalt mal, presupus, al prăpastiei, la Edenul nepieritoarelor bucurii spirituale sau care, poate, nu duce nicăieri. Noi trebuie sau să murim agonizând pe malul dinspre noi al prăpastiei, sau să ne aventurăm în căutarea „pământului celui nou" în care „locuieşte dreptatea" (*II Petru* 3, 13). Suntem liberi să alegem, dar trebuie să ne hotărâm sau pentru una, sau pentru alta. Sau căutarea Treimii, sau pieirea. Alege, vierme şi nulitate ce eşti: *tertium non datur*!

Poate că tocmai meditând la caracterul inevitabil al acestei alegeri, lui Blaise Pascal i-a venit ideea să parieze pe Dumnezeu[77]. Pe de o parte, totul, dar încă nesigur; pe de altă parte, ceva vag, care unui prost i se pare ceva anume; dar pentru cel care i-a cunoscut adevărata valoare, acest „ceva" devine absolut nimic fără *anume* şi totul dacă acest *anume* va fi găsit. Ideea acestui pariu, în forma cea mai evidentă, a fost exprimată de un negustor: el a expus în prăvălie o mulţime de candele, icoane, cruci şi tot felul de obiecte sfinte. Şi când un „intelectual" a început să-şi exprime scepticismul, negustorul i-a replicat astfel: „Ei, boierule! Pe mine toate acestea mă costă 50 de ruble pe an, o nimica toată pentru mine. Dar ce câştig mi-ar putea aduce!". Desigur că o astfel de interpretare a „pariului lui Pascal" sună grosolan şi chiar cinic. De bună seamă, chiar şi la Pascal, formula poate părea excesiv de calculată. Şi totuşi, sensul general al acestui pariu, egal întotdeauna cu sine însuşi, nu lasă loc îndoielii: merită să dai nimicul sigur în schimbul Infinitului incert, mai ales că în acest Infinit, cel ce pariază îşi va recăpăta nimicul, devenit deja „ceva"; cu toate acestea, deşi acest avantaj este clar de la bun început pentru gândirea abstractă, ideea nu este uşor de tradus în domeniul vieţii psihice concrete: ca o fiară rănită, aseitatea demascată se apără.

Raţiunea păgână, care se autoafirmă, tâlcuia de mult că promisiunile lui Hristos nu pot fi demonstrate, pentru că se referă la binele viitor. Dar la aceasta replica Arnobiu, spunând că, din două lucruri incerte, celui care nu dă speranţă trebuie să i-l preferăm pe cel care dă[78].

Omul care gândeşte a înţeles bine că nu are *nimic* pe acest mal. Ar putea urca pe punte şi să păşească pe ea! E nevoie de efort, de cheltuială de energie. Dar dacă această cheltuială nu va aduce nimic? Nu ar fi mai bine să rămâi aici, lângă punte, zguduit de spasmele morţii apropiate? Sau poate că-i mai bine să mergi pe punte, să mergi poate viaţa întreagă, aşteptând mereu să ajungi la malul celălalt? Ce e mai bine: să mori *necontenit*, poate în perspectiva pământului făgăduit, să îngheţi în frigul de gheaţă al nimicului absolut şi să arzi în dogoarea nestinsă a pyrrhonicei ἐποχή, sau să-ţi epuizezi ultimele forţe, poate chiar de dragul unei himere, al unui miraj care se va îndepărta pe măsură ce călătorul se va strădui să se apropie? Rămân aici. Dar angoasa chinuitoare şi speranţa subită nici măcar nu mă lasă să mă sting în pace. Şi atunci sar din loc şi alerg cu mare grabă. Însă frigul unei disperări subite îmi taie picioarele, o frică nemărginită pune stăpânire pe sufletul meu. Fug înapoi, fug cât pot de iute.

Să mergi şi să nu mergi, să cauţi şi să nu cauţi, să speri şi să disperi, să te temi că-ţi cheltuieşti ultimele forţe şi din pricina acestei temeri să ţi le cheltuieşti înzecit, alergând înainte şi înapoi. Unde este ieşirea? Unde este adăpostul? La cine, la ce să te repezi după ajutor? „Doamne, Doamne, dacă Tu exişti, ajută sufletului meu fără minte, Tu Însuţi adu-mă la Tine! Cu voia mea sau fără voia mea, Tu mântuieşte-mă[79]! Cum poţi şi cum ştii, fă-mă să Te văd! Prin forţă şi prin suferinţă, atrage-mă!"

În strigătul acesta de extremă disperare stă începutul unui nou stadiu de filozofare, începutul *credinţei* vii. Eu nu ştiu dacă Adevărul există sau nu. Dar simt cu toată fiinţa mea că nu pot fără el. Şi ştiu că, dacă există, el este totul pentru mine: şi mintea, şi binele, şi puterea, şi viaţa, şi norocul. Se prea poate ca el să nu existe, dar eu îl iubesc, îl iubesc mai mult decât tot ce există. Îl tratez ca şi cum ar exista; iubesc acest adevăr (care, poate, nu există) cu tot sufletul şi cu tot cugetul meu. Pentru el renunţ la tot, *chiar la întrebările mele şi la îndoiala mea*. Eu, care mă îndoiesc, mă comport cu el ca şi când nu m-aş îndoi. Eu, care stau pe marginea nimicniciei, păşesc ca şi când aş fi ajuns deja pe marginea cealaltă, în ţara realităţii, îndreptăţirii şi cunoaşterii. Prin întreita faptă a credinţei, speranţei şi iubirii, este depăşită inerţia legii identităţii. Încetez a mai fi *eu*, gândirea mea încetează a mai fi a *mea*; printr-un act neinteligibil renunţ la autoafirmarea „Eu = Eu". Ceva sau Cineva mă ajută să ies din propria închidere în mine. Înseamnă, după cuvântul Sfântului Macarie cel Mare, că „însuşi Adevărul îl îndeamnă pe om să caute adevărul, αὕτη ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τόν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν"[80]. Ceva sau Cineva stinge în mine ideea că „Eul" ar fi centrul cercetărilor filozofice şi eu îl substitui cu ideea Adevărului însuşi. Fiind nimic, dar singurul *dat* mie, eu care îmi sunt dat mie, într-un mod de neînţeles pentru mine însumi, renunţ la această unică posesiune a mea, aduc Adevărului acea unică jertfă care mi-a fost dată, dar nici pe aceasta nu o aduc prin puterea mea, ci prin puterea Adevărului însuşi; precum mai înainte aseitatea păcătoasă se substituia lui Dumnezeu, acum, cu ajutorul lui Dumnezeu, aşez în locul meu pe Dumnezeu care îmi este încă necunoscut, dar pe care îl aştept şi îl iubesc. Renunţ să mă mai tem de ceea ce se va întâmpla cu mine şi, printr-un gest ferm, acţionez. Părăsesc buza prăpastiei şi, cu paşi siguri, mă reped pe puntea care, poate, se va prăbuşi sub mine.

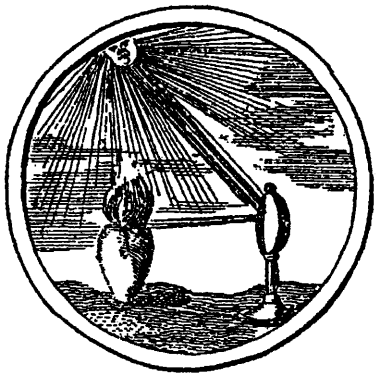
Soarta mea, mintea mea, însuşi sufletul căutării mele, care este cerinţa certitudinii, le încredinţez în mâinile Adevărului însuşi. De dragul Lui renunţ la demonstraţie. Tocmai în aceasta constă şi dificultatea faptei: îţi sacrifici lucrul ce-l ai mai de preţ, ultimul, şi ştii că dacă şi acest sacrificiu va fi o iluzie, dacă şi această jertfă va fi zadarnică, atunci nu mai ai încotro să apuci. Căci este ultimul mijloc. Dacă Adevărul Trinitar şi Unic nu este aici, unde să-l mai cauţi? Şi, de la primul pas pe puntea credinţei, o nouă profunzime se iveşte în cuvintele *Epistolei către Evrei*: „Credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (11, 1), chiar în acele cuvinte care, mai înainte, erau pentru raţiune atât de inacceptabile şi contradictorii.

Pentru a conferi un caracter mai concret expunerii, să analizăm pe scurt direcţiile principale ale înţelegerii credinţei, direcţii imprimate de însăşi etimologia cuvântului *vera* („credinţă") în diferite limbi.

Rusescul *verit'* („a crede") semnifică, propriu-zis, *a avea încredere*, indică deci raportul moral dintre persoana care crede şi cel în care crede ea. Întru câtva asemănător este şi germanul *glauben* („a crede"), ca şi cuvintele cu aceeaşi rădăcină: *erlauben* („a permite"), *loben* („a lăuda"), *geloben* („a face legământ"), *lieben* („a iubi") şi englezescul *believe* („a crede în ceva", „a crede în Dumnezeu"), care provin de la rădăcina *lub* (*cf.* rădăcina noastră *liub* din cuvântul *liubit'*, „a iubi") şi iniţial aveau sensul de „a cinsti", „a avea încredere" şi, de asemenea, „a aproba". Grecescul πιστεύειν este în legătură cu πείθεσθαι („a se supune"), care, propriu-zis, înseamnă „a se lăsa convins", „a fi convins", însă se raportează şi la subiect: „a dărui încredere", „a fi încredinţat". Se poate scrie relaţia: πίστις : πιστός = *vera* („credinţă"): *vernîi* („credincios").

Ebraicul הֶאֱמִין, *he'emin*, din verbul אָמַן, *'aman* („a sprijini"), semnifică fermitatea unei persoane sau a unui lucru când te sprijini pe ele şi, de asemenea – ceea ce este extrem de important –, se dovedeşte a avea aceeaşi rădăcină ca şi cuvântul אֱמֶת, *'emet* („adevăr"). Deci dacă rusescul *verit'* şi germanul *glauben* denotă caracterul subiectiv al credinţei, anume ca *verenie* („credere"), ca acţiune morală de relaţie cu o anume persoană, ebraicul הֶאֱמִין, *he'emin*, desemnează natura acestei Persoane ca natură a Adevărului, indicând credinţa ca stare de adevăr, ca aflare în Adevăr, acesta fiind înţeles, desigur, evreieşte.

Latinescul *fides*, ca şi grecescul πίστις, înseamnă „acordarea încrederii" şi însăşi „încrederea"; iar verbul *credere* provine din sanscritul *sraddha*, adică „a-ţi sprijini inima pe (Dumnezeu)", aşa că are, conform uzului latin, sensul de „sacru"[81].



Inflammatur. Ard, dar nu mă mistui

V. Scrisoarea a IV-a: *Lumina Adevărului*

Prietenul meu înaripat, mai uşor şi mai sus decât mine zbori peste „zidul în flăcări al creaţiunii". Totuşi, îţi scriu şi îţi voi scrie, mai mult pentru mine decât pentru tine. Candela îşi aruncă mereu snopul de raze asupra icoanei Mântuitorului. Acum e noapte întunecată, de toamnă. Sub fereastră s-a aşternut zăpada. Totul e amorţit, nu se mai aude nici toaca de noapte. Numai eu mă chinuiesc în chilia mea şi-mi pare că am murit de mult. Doar aceste rânduri neglijente şi diluate mă mai ţin în viaţă; însă dacă n-am murit de tot, e aproape numai datorită convorbirii cu tine, numai datorită ţie, Paznic al meu lin-plutitor, la care numai gândindu-mă mă purific şi mă înalţ. Aş putea oare să nu aştern pentru tine aceste gânduri? Doar sper că poate mă vei mai auzi, măcar cât de cât, în aceste scrisori şi atunci se va revărsa în mine un şuvoi de lină împăcare, de puritate şi credinţă. De credinţă...

În credinţa însăşi am descoperit pe neaşteptate prima aluzie la ceea ce căutam. *Cum se întâmplă în februarie: zâmbeşte curatul şi seninul soare;* adie un vânticel moale; deşi până la primăvară mai este încă mult,

prin somn
natura întâmpină a anului dimineaţă.

Miroase a ceva primăvăratic. Aşa e şi în rugăciune. Săvârşind în mine însumi un efort din dragoste de Adevăr, am stabilit cu El o relaţie personală, vie (adaug, fără chef, formula de rutină: numai în cazul în care Adevărul există). Am renunţat la mine însumi şi prin aceasta am încălcat legea inferioară a identităţii, deoarece a încetat să mai existe nudul „eu!". Ceva a venit să-mi fortifice „eul", însă într-un sens nou. Acel „eu" care cerea o dovadă a început în mod confuz s-o perceapă, a început să simtă că dovada va veni. Ca după o boală, m-am pomenit într-un fel de convalescenţă. Au şi ajuns la

mine prospeţimea înviorătoare şi freamătul îndepărtat al valurilor Veşniciei înseşi; mergeam parcă prin ceaţa de dinaintea zorilor şi căutam să văd chipurile şterse ale Adevărului. Cine ştie de ce, îmi vine să compar starea mea cu aceea a unui trup prefăcut în ceară moale, prin toate venele căruia curge lapte: chiar aşa se întâmplă în urma unei îndelungi rugăciuni împreunate cu metanii. Comparaţia mea este, poate, ridicolă, dar nu găsesc alta mai bună. Starea aceasta s-a legat într-un fel de dragostea mea pentru oameni, şi în dragoste am aflat stadiul *iniţial* al unei intuiţii pe care mi-am dorit-o de mult.

Dacă Dumnezeu există (ceea ce pentru mine a devenit un lucru neîndoielnic), El este în mod necesar iubirea absolută. Însă iubirea nu este un *atribut* al lui Dumnezeu. Dumnezeu n-ar fi iubire absolută dacă n-ar fi iubire decât pentru altceva, pentru contingent, pentru lume; căci atunci iubirea dumnezeiască s-ar găsi în dependenţă de existenţa contingentă şi, prin urmare, ar fi ea însăşi întâmplătoare. Dumnezeu este fiinţă absolută întrucât El este actul substanţial al iubirii, actul-substanţă. Dumnezeu sau Adevărul[82] nu numai că are iubire, ci înainte de toate „Dumnezeu este iubire, ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν" (*I Ioan* 4, 8, 16), adică iubirea este esenţa lui Dumnezeu, natura Lui şi nu doar un raport providenţial, inerent Lui. Cu alte cuvinte, „Dumnezeu este iubire" (mai exact „Iubire") şi nu numai „Cel ce iubeşte", chiar dacă o face „desăvârşit"[83].

În această teză se află culmea cunoaşterii teoretice („negativă") şi povârnişul către cea practică („pozitivă"[84]). Până acum, fiecare judecată era inevitabil însoţită de umbra sa, de condiţia: „numai dacă Dumnezeu există". Acum, în lumina cunoaşterii intuitiv-discursive, umbra aceasta se risipeşte. Dar o dată cu ea dispare şi posibilitatea de a convinge, deoarece acum a venit timpul ascezei. Aici putem nota doar unele trăsături generale ale acestei *noi* căi şi numai prin experienţă personală fiecare se poate convinge de justeţea a tot ce va urma mai departe. Lucrurile, pentru cel ce le-a trăit, sunt deja cunoaştere absolută, teoreticianul nu le ia decât ca o prelungire a probabilismului. Dar filozoful a şi efectuat *experimentum crucis*. Construcţia lui ipotetică fie s-a dovedit a fi Adevăr, şi atunci este Adevăr cert, fie s-a arătat a fi o închipuire deşartă. Însă dacă şi această construcţie este minciună, atunci în general nu există Adevărul; în cazul acesta, însăşi teza falsităţii nu poate fi adevărată etc. Filozoful cade în ἐποχή şi e silit să ia totul de la capăt, să se chinuiască şi să creadă, mereu să creadă, să creadă până la tortură şi până la moarte. Cine doreşte Adevărul nu se împacă doar cu un nihilism simplist. „Să crezi în Adevăr, să nădăjduieşti în Adevăr, să iubeşti Adevărul", iată vocea Adevărului însuşi, care necontenit răsună în sufletul filozofului. Şi dacă s-ar lovi de un eşec la prima încercare de credinţă, ar lua-o de la capăt cu îndoită hotărâre. De altfel, toate acestea nu le scriu pentru a intra în fondul problemei ci, mai degrabă, pentru a da un răspuns formal la întrebarea: „Dar dacă...?", deoarece experienţa demonstrează că întotdeauna credinţa reuşeşte. Aşa vorbeşte Cartea cea Una despre Avraam: „Avraam a crezut lui Dumnezeu şi aceasta i s-a socotit lui ca dreptate" (*Romani* 4, 3; *Facerea* 15, 6); a ascultat chemarea tainică a Adevărului Necunoscut, „prin credinţă, când a fost chemat, a ascultat de a ieşit la locul pe care era să-l ia spre moştenire şi

a ieşit neştiind încotro merge. Prin credinţă, a locuit vremelnic în pământul făgăduinţei, ca într-un pământ străin" (*Evrei* 11, 8-9).

Ca şi Avraam, aşa au făcut şi alţi drepţi (*cf. Evrei* 11). „Într-adevăr, dacă ar fi avut în minte pe [ţara] aceea din care ieşiseră, aveau vreme să se întoarcă. Dar acum ei doresc una mai bună, adică pe cea cerească. Pentru aceea Dumnezeu nu Se ruşinează de ei ca să Se numească Dumnezeul lor" (*Evrei* 11, 15-16). Iată experienţa istoriei. Fără nici o reţinere s-au avântat drepţii către Cerul „Nevăzut", adică spre Cerul care nu le era dat, şi Cerul i-a primit la El. Şi filozoful, căutând Adevărul, nu se întoarce nici spre idolatria intuiţiei oarbe, nici spre bunul plac al trufaşei autonomii discursive; nu, el nu va renunţa la aspiraţia către

DUMNEZEUL CUNOSCUT[85].

Dar să cercetăm mai îndeaproape cum şi în virtutea cărui fapt îl primeşte Cerul pe filozof.

Oricare ar fi părerea noastră despre *raţiunea* umană, putem totuşi să afirmăm de la bun început că ea este un organ al omului, activitatea lui vie, puterea lui reală, λόγος. În caz contrar, dacă o considerăm „în sine", adică drept ceva ireal, διάνοια, suntem în mod inevitabil condamnaţi să negăm, la fel de indiscutabil şi anticipat, realitatea cunoaşterii[86]. Căci dacă raţiunea nu este implicată în existenţă, atunci nici existenţa nu este implicată în raţiune, fiind deci alogică. De aici, iluzionismul şi nihilismul de tot soiul devin inevitabile, eşuând într-un scepticism veşted şi lamentabil. Singura ieşire din această mocirlă de relativism şi arbitrarietate este să recunoaştem că raţiunea participă la existenţă şi că aceasta participă la raţionalitate. Iar dacă aşa stau lucrurile, atunci actul cunoaşterii nu este doar unul gnoseologic, ci şi un act ontologic, nu este doar ideal, ci şi real. Cunoaşterea constă din *ieşirea* reală din sine a celui ce cunoaşte sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, din *intrarea* reală a ceea ce se cunoaşte în cel ce cunoaşte; cunoaşterea este unirea reală dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii[87]. Aceasta e teza fundamentală şi caracteristică a întregii filozofii ruse şi, în general, răsăritene. Noi am primit-o mai înainte pe o cale puţin diferită şi mai fermă, indicându-se direct că inima şi sufletul acestei „ieşiri din sine" sunt *actul* de credinţă în sens religios, ortodox, căci „ieşirea" *adevărată* este tocmai *credinţa*, pe când toate celelalte pot fi visuri şi ispitiri. Prin urmare, cunoaşterea nu înseamnă înhăţarea unui obiect mort de către un rapace subiect gnoseologic, ci o *comuniune* vie, morală între două persoane, fiecare dintre ele fiindu-i celeilalte şi obiect, şi subiect. Propriu-zis, numai persoana este cognoscibilă şi numai de către o persoană.

Cu alte cuvinte, *cunoaşterea substanţială*, înţeleasă ca act al subiectului cunoscător, şi *adevărul substanţial*, înţeles ca obiectul real al cunoaşterii, sunt de fapt acelaşi lucru, deşi raţiunea abstractă face distincţie între ele.

Cunoaşterea substanţială a Adevărului, adică împărtăşirea Adevărului însuşi, este, prin urmare, intrarea reală în sânul Unităţii Trinitare Divine şi nu doar stabilirea unui contact ideal cu forma Ei exterioară. De aceea cunoaşterea adevărată, cunoaşterea Adevărului, este posibilă numai prin *transsubstanţierea* omului, prin îndumnezeirea lui, prin dobândirea iubirii ca

esenţă divină: cine nu e cu Dumnezeu, acela nu-L cunoaşte. În iubire şi numai în iubire este posibilă adevărata cunoaştere a Adevărului. Şi invers, cunoaşterea Adevărului se manifestă ca iubire: cine este de partea iubirii, acela nu poate să nu iubească. Nu se poate spune care este cauza şi care este efectul, deoarece Adevărul şi iubirea nu sunt decât aspectele aceluiaşi fapt mistic: intrarea lui Dumnezeu în mine, subiect ce filozofează, şi intrarea mea în Dumnezeu, Adevărul obiectiv.

Dacă o consider în interiorul meu (după modul „eu"), „în sine" sau, mai exact, „de sine", această intrare este cunoaştere; „pentru altul" (la modul „tu"), intrarea este iubire; şi, în sfârşit, „pentru mine", obiectivată şi concretă (considerată, adică, după modul „el"), ea este frumuseţe. Cu alte cuvinte, cunoaşterea mea despre Dumnezeu, percepută în mine de altul, este iubire pentru cel ce percepe; iar contemplată concret, de un al treilea, iubirea pentru un altul este frumuseţe.

Ceea ce este adevăr pentru subiectul cunoaşterii, din perspectiva obiectului acesteia este iubire pentru el, iar pentru cel ce contemplă cunoaşterea (obiectului de către subiect) este frumuseţe.

Triada metafizică „Adevărul, Binele şi Frumosul" nu reprezintă trei principii diferite, ci unul singur. Este una şi aceeaşi *viaţă spirituală*, dar văzută sub unghiuri diferite. Având calitatea de a proveni din eu, de a fi concentrată în eu, viaţa spirituală este Adevărul. Percepută ca acţiune directă a altuia, ea este Binele. Contemplată însă în mod concret de un al treilea, în calitatea ei de a iradia în afară, este Frumosul.

Adevărul manifestat este iubire. Iubirea realizată este frumuseţe. Iubirea mea este acţiunea lui Dumnezeu în mine şi a mea în Dumnezeu; această acţiune comună este începutul comunicării mele cu viaţa şi existenţa dumnezeiască, adică cu iubirea esenţială, deoarece autenticitatea absolută a lui Dumnezeu se revelează tocmai în iubire.

Dumnezeu, care mă ştie drept o creatură a Sa, care mă iubeşte prin Fiul drept „chip" al Său, drept fiu al Său, care, prin Duhul Sfânt, se bucură de mine în calitatea mea de „asemănare" a Sa – Dumnezeu, deci, mă cunoaşte, mă iubeşte şi se bucură de mine în mod activ, deoarece îi sunt dat Lui. Izvorul cunoaşterii, iubirii şi al bucuriei este însuşi Dumnezeu. Dar cunoaşterea mea despre Dumnezeu, iubirea mea pentru Dumnezeu, bucuria mea în Dumnezeu sunt pasive, deoarece Dumnezeu îmi este dat numai în parte şi poate să-mi fie dat numai în măsura asemănării mele cu El. Însă cu iubirea lui Dumnezeu se aseamănă iubirea activă pentru ceea ce îmi este dat mie mai dinainte. De ce numaidecât iubirea, şi nu cunoaşterea, nici bucuria? Pentru că iubirea este un act substanţial, ce trece de la subiect la obiect şi îşi are sprijinul în obiect, pe când cunoaşterea şi bucuria sunt îndreptate asupra subiectului şi în el rezidă punctul de aplicare a forţei lor. Iubirea lui Dumnezeu trece asupra noastră, însă cunoaşterea şi bucuria contemplativă rămân în El. De aceea nu s-a întrupat Ipostasul Tatălui şi nici al Duhului Sfânt (Paracletul, adică Mângâietorul, care aduce bucuria), ci Fiul-Cuvântul, Iubirea dumnezeiască ipostatică, Inima Tatălui, dacă ne este permis să folosim fraza expresivă a lui Jacob Böhme: Fiul lui Dumnezeu este „inima în Tatăl, *das Herz in dem Vater*"[88].

Pentru a evita nedumeririle, trebuie să subliniem caracterul *ontologic* al unei astfel de înţelegeri a iubirii, care îşi are rădăcinile istorice în concepţia *antică*, realistă asupra vieţii. Concepţia modernă, iluzionistă şi dominată de interpretarea psihologică a iubirii (pe care precedenta concepţie nu o excludea), este totuşi prea săracă în comparaţie cu cea antică. Concepţia modernă începe, se pare, cu Leibniz şi se înţelege de ce. Pentru el, „monadele nu au ferestre sau uşi"[89], prin care s-ar putea exercita o interacţiune reală în iubire; de aceea, condamnate să rămână izolate în egoism ontologic şi în stări pur interne, monadele nu iubesc decât iluzoriu, fără să iasă din sine prin intermediul iubirii. În felul acesta apare, sub influenţa lui Friedrich Spee, celebra definiţie leibniziană a iubirii, atât de mult apreciată de el însuşi şi atât de des repetată[90].

După Leibniz, iubire înseamnă „să te bucuri de fericirea altuia sau... fericirea altora s-o iei drept a ta"[91]. O definiţie asemănătoare se găseşte şi în fragmentele inedite ale filozofului. O regăsim în *Definitio justitiae universalis*; apoi, în prima *Scrisoare către Arnauld* (1671), se spune că „iubirea este plăcerea la vederea fericirii străine, *amorem voluptatem ex felicitate aliena*"; în *Scrisoarea către Arnauld* din 23 martie 1690 găsim acelaşi lucru; în sfârşit, în prefaţa la *Codex juris gentium diplomaticum* (1693) citim: „Caritatea este bunăvoinţa universală, iar bunăvoinţa este starea de iubire sau de ataşament. Însă a iubi sau a te ataşa înseamnă a avea plăcere de iubirea altuia sau, ceea ce este totuna, fericirea altuia s-o iei drept a ta; *Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*" etc.[92]

Definiţia leibniziană, cu mici modificări, a fost repetată de nenumărate ori şi în filozofia ulterioară.

După Chr. Wolff, „iubirea este dispoziţia sufletului de a se bucura de fericirea altuia, *amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*"[93]. Şi încă: „Iubirea este dispoziţia de a-ţi face din fericirea altuia o satisfacţie deosebită, *Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen – ist die Liebe*"[94].

Mendelssohn[95] dă definiţia: „Iubirea este mândria de a fi satisfăcut de fericirea altuia".

Spinoza are o concepţie despre iubire la fel de iluzorie, dacă nu cumva şi mai iluzorie, lucru care, de altfel, putea fi anticipat, ştiind că esenţa sufletului nostru, după Spinoza, se află în cunoaştere[96] şi că el nu numeşte sufletul altfel decât *mens*, care înseamnă propriu-zis: minte, gândire. „Iubirea este delectare acompaniată de ideea unei cauze exterioare, *Amor est Laetitia concomitante idea causae externae*", spune el în *Etica*[97]. Psihologismul acestor cuvinte este foarte tipic, dacă avem în vedere coloratura ontologică generală a spinozeismului. Pentru Leibniz şi adepţii lui, după cum am văzut, iubirea depinde de reprezentarea fericirii celuilalt; pentru Spinoza, „ideea unei cauze externe", adică ideea unui oarecare non-eu, doar însoţeşte delectarea, care este o stare pur subiectivă a eului. Însă ambele concepţii interpretează iubirea exclusiv psihologic şi, prin urmare, o frustrează de semnificaţia ei valorică. Mai mult, ea poate fi considerată chiar şi nedorită: într-adevăr, dacă iubirea nu conduce nicăieri persoana sub aspect metafizic, dacă nu o uneşte

realmente cu un altul, dacă nu este ontologică, ci doar psihologică, atunci de ce ar trebui să vedem în ea ceva mai mult şi mai de preţ decât o simplă gâdilare a sufletului? Or, fiind un izvor de reprezentări eronate despre interacţiunea existentului, prin aceasta ea devine şi mincinoasă, şi vătămătoare. Pentru concepţia psihologică, iubirea nu este decât poftă trupească. Această confuzie nu este deloc o trăsătură întâmplătoare şi colaterală a filozofiei raţionaliste, ci o consecinţă necesară, adânc înrădăcinată, a principiilor esenţiale pe care se fundamentează această concepţie de viaţă. Iubirea e posibilă *pentru o persoană*, iar pofta carnală, faţă de un obiect; concepţia raţionalistă însă, nu face nici o deosebire şi nu este capabilă să distingă persoana de obiect; mai precis, nu dispune decât de o singură categorie, cea de lucru, şi de aceea tot ce există, inclusiv persoana, este obiectualizat şi luat ca lucru, ca obiect, ca *res*. Schelling a indicat deja acest neajuns: „Eroarea sistemului lui Spinoza, spune el, nu constă în faptul că el plasează lucrurile în Dumnezeu, ci în faptul că vorbeşte despre lucruri, adică despre noţiunea abstractă de esenţe cosmice, despre însăşi substanţa infinită, care şi ea, pentru Spinoza, este lucru... De aici provin lipsa de viaţă a sistemului său, formele neînsufleţite, sărăcia conceptelor şi expresiilor, severitatea implacabilă a definiţiilor, care se potrivesc perfect cu caracterul abstract al modului său de gândire; tot de aici, întru totul consecvent, provine concepţia sa mecanicistă asupra naturii"[98].

Dacă aşa stau lucrurile, în ce constă atunci opoziţia dintre *lucru* şi *persoană*, care se află la baza opoziţiei dintre *dorinţă* şi *iubire*? În faptul că *lucrul* se caracterizează prin unitatea sa *exterioară*, adică prin unitatea unei sume de semne, în timp ce *persoana* îşi are caracterul esenţial în unitatea *internă*, adică în unitatea activităţii construirii de sine şi a determinării de sine, în acea determinare de sine a eului, despre care vorbeşte Fichte. Prin urmare, identitatea lucrurilor se stabileşte prin identitatea *conceptelor*, iar identitatea persoanelor, prin unitatea *activităţii construirii sau determinării de sine*. Însă, despre două lucruri nu se poate spune niciodată, *în sensul strict al cuvântului*, că „sunt identice"; ele sunt doar „asemănătoare", chiar dacă „în toate privinţele, κατὰ πάντα", sunt numai *asemeni* unul altuia, chiar dacă sunt aşa sub *toate* aspectele. De aceea, identitatea lucrurilor poate fi *generică*, în funcţie de gen (*identitas generica*, ταυτότης τῷ ἴδει[99]) sau de specie, *specifică* (*identitas specifica*), într-un cuvânt, este *distinctivă*, în funcţie de un anumit număr de semne, incluzând coincidenţa după mulţimea transfinită de semne şi chiar, cazul extrem, după toate semnele, nefiind totuşi în funcţie de numere, adică *numerică* (*identitas numerica*, ταυτότης κατ' ἀριθμὸν).

Noţiunea de identitate *numerică* nu este aplicabilă lucrurilor: lucrul poate fi „la fel" sau „ne-la-fel", dar niciodată „acelaşi" sau „ne-acelaşi". Dimpotrivă, despre două *persoane*, în esenţă, nu se poate spune că sunt „asemănătoare", ci doar „identice" sau „neidentice". Pentru persoane ca persoane este posibilă sau identitatea numerică, sau nici o altă identitate. Ce-i drept, se vorbeşte uneori despre „asemănarea persoanelor", dar aceasta este o utilizare inexactă a cuvintelor, deoarece în realitate, în acest caz, nu se subînţelege asemănarea persoanelor, ci asemănarea unora sau altora dintre însuşirile mecanismelor lor psiho-fizice, adică este vorba despre ceva care, deşi este

inclus în persoană, nu este totuşi persoana. Persoana, înţeleasă ca *pură persoană*, nu este pentru fiecare eu decât un ideal, o limită a aspiraţiilor şi construirii de sine. Dar pentru iubirea *persoanelor pure*, adică pentru persoanele care şi-au subordonat întru totul mecanismele structurării lor, care şi-au spiritualizat trupul şi sufletul, deci pentru iubirea unor asemenea persoane nu este posibilă decât identitatea numerică pură, ὁμοουσία, în timp ce pentru *lucrurile pure* nu este posibilă decât asemănarea generică pură, ὁμοιουσία. Persoanele care încă nu sunt pure – în măsura în care sunt încă obiectuale, trupeşti, corporale – sunt capabile de „asemănarea" dorinţei, iar în măsura în care sunt pure şi s-au descotorosit de „reitate", sunt capabile de „identificarea" iubirii.

Dar ce este această reitate a persoanei? Este egalitatea ei obtuză cu sine, care îi conferă unitatea unui concept închis în ansamblul mărcilor sale, adică a unui *concept* inert şi imobil. Cu alte cuvinte, nu este nimic altceva decât „conceptualitatea" raţionalistă a persoanei, adică subordonarea ei legii raţionale a identităţii. Dimpotrivă, caracterul personal al persoanei este unitatea vie a *activităţii* ei de auto-edificare, este ieşirea creatoare din închiderea ei în sine sau imposibilitatea cuprinderii ei în vreun concept; este deci „incomprehensibilitatea" ei şi, prin urmare, incompatibilitatea cu raţionalismul. Victoria repurtată asupra legii identităţii este cea care pune persoana mai presus de *lucrul* inert şi o preface într-un centru viu de *activitate*. Se înţelege însă că activitatea, în esenţa ei, nu poate fi înţeleasă de către raţionalism, căci activitatea este *creaţie*, adică datului i se adaugă ceea ce încă nu este dat şi, prin urmare, astfel este depăşită legea identităţii.

Raţionalismul, adică filozofia *conceptului* şi a *intelectului*, filozofia *lucrului* şi a *imobilităţii* inerte este, în felul acesta, încă o dată legat în totalitate de legea identităţii şi poate fi caracterizat concis ca *filozofie homoiousianică*. El este o filozofie trupească.

Dimpotrivă, *filozofia creştină*, adică filozofia ideii şi a minţii, filozofia persoanei şi a faptei creatoare, se sprijină tocmai pe posibilitatea depăşirii legii identităţii şi poate fi caracterizată drept o *filozofie homoousianică*. Este o filozofie spirituală.

Înclinaţia spre *homoiousianismul* pur ca limită a sa este caracteristică noii filozofii din Europa Occidentală; năzuinţa spre *homoousianismul* pur constituie natura originală a filozofiei ruse şi în general ortodoxe. Nu ne interesează aici că nici acolo, în Occident, nici aici, la noi, nu este elaborată până la capăt nici gândirea *homoiousianică*, nici cea *homoousianică*. De fapt, ştim că prima nu este posibilă decât în gheena de foc, iar cea de-a doua – doar în rai, în sânul omenirii iluminate şi spiritualizate. Dar tendinţele ambelor filozofii sunt atât de clare, încât clasificarea lor *în funcţie de limitele lor ideale* este legitimă şi comodă.

Dominaţia filozofiei occidentale explică faptul că termenul de „identitate numerică" este neglijat şi se întrebuinţează foarte puţin. Când se vorbeşte despre identitate, atunci – cu mai multă sau mai puţină fermitate – se subînţelege prin ea cel mult deplinătatea asemănării, adică, aşa cum la începutul secolului al XIX-lea lasă să-i scape Destutt de Tracy[100] („identitatea, spune el, înseamnă asemănarea desăvârşită şi deplină, *identité veut dire*

similitude parfaite et complète"), la fel cum s-a exprimat acum cât se poate de clar Palágyi[101], şi anume că „acelaşi adevăr este cel care poate fi prezentat (enunţat) într-o mulţime infinită de acte de judecată concordante". Această idee – sau una similară – este pusă la baza noii definiţii a identităţii în *logică*. Aici *identitatea* este, definitiv şi în mod conştient, substituită cu *asemănarea*.

După cum s-a spus, distrugerea ideii de identitate numerică apare foarte clar în logica actuală. Dar ar fi prea dificil pentru cititori să intrăm aici în amănunte.

În toate cazurile când logica numerică a fost luată în consideraţie, încercarea de a defini acest termen a rămas întotdeauna sau o simplă explicaţie, sau o trimitere la faptul că sursa ideii de identitate numerică trebuie căutată în identitatea de sine a conştiinţei. Astfel, Aristotel[102] defineşte descriptiv identitatea prin cuvintele: „ἡ ταυτότης ἑνότης τις ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλειόσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν; identitatea este un gen de unitate în existenţă, chiar dacă este vorba despre câteva fiinţe (existenţe) diferite sau despre una singură luată ca mai multe. Astfel, de pildă, se spune că una şi aceeaşi fiinţă este identică sieşi, şi atunci această fiinţă este considerată ca şi cum ar fi două fiinţe în locul uneia singure".

Pe de altă parte, conform lui Leibniz[103], în conştiinţa de sine devine cunoscută identitatea reală, care este în acelaşi timp morală şi personală.

Această idee, deşi într-o formă mult schimbată, precum se ştie, a dezvoltat-o ulterior Kant[104]; prin intermediul lui, ideea respectivă a fost pusă la baza sistemelor idealismului speculativ al lui Fichte şi Schelling. Filozofi de cele mai diferite orientări au repetat de nenumărate ori şi în numeroase variante această temă de bază, că ideea de identitate este în general oglindirea autoidentităţii eului (când ca produs al unei reflexii, când ca rezultat al unei proiecţii şi obişnuinţe inconştiente) sau, cu alte cuvinte, că identitatea în sensul ei propriu şi iniţial nu poate fi remarcată decât în identitatea cu sine a persoanei şi nu în similitudinea cu sine a obiectului. În sfârşit, „decanul"[105] şcolii de la Marburg, Hermann Cohen[106], declară din nou că „identitatea cu sine a existenţei este un reflex al identităţii gândirii, *die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens*".

Din cele spuse, concluzia generală e clară: cu cât definiţia identităţii este mai riguroasă, cu atât mai clar vizează tocmai obiectul identităţii *distinctive* şi, prin aceasta, cu atât mai ferm exclude din analiza sa identitatea *numerică*; ea se ocupă exclusiv de lucruri. Dimpotrivă, când se ţine cont de identitatea numerică, ea nu poate fi decât descrisă, explicată, făcându-se trimitere la sursa originară a ideii de identitate; şi această origine, această identitate primară este descoperită în profunzimile persoanei vii.

Firește că altfel nici nu poate fi. Identitatea numerică este cea mai profundă şi, s-ar putea spune, singura caracteristică a unei persoane vii. Definind identitatea numerică, definim persoana[107]. Iar a defini înseamnă a da *noţiunea*. Iar a da noţiunea de persoană este imposibil, căci ea se distinge de lucru tocmai prin faptul că, spre deosebire de lucru, care este pasibil de a fi cuprins într-un concept şi, prin aceasta, este „transparent", persoana este „netransparentă", iese din cadrul oricărui concept, este transcendentă *oricărui* concept. Se poate doar crea un *simbol* pentru caracteristica fundamentală a persoanei

sau o *emblemă*, un *cuvânt* şi, fără a-l defini, acesta poate fi introdus în mod formal în sistemul celorlalte, făcând în aşa fel încât operaţiile generale care li se aplică simbolurilor să se extindă şi asupra lui „ca şi cum" ar fi într-adevăr semnul unui *concept*. Cât despre *conţinutul* acestui simbol, el nu poate fi relevat de către raţiune; el nu poate fi decât trăit în mod direct în experienţa creaţiei de sine, în autostructurarea activă a persoanei, în identitatea conştiinţei spirituale de sine. Iată de ce termenul de „identitate numerică" nu este decât un simbol, şi nu o noţiune.

Care este concluzia generală pe care o putem trage din toată această digresiune? Necesitatea de a distinge în mod riguros identitatea numerică de cea generică şi, de aici, delimitarea netă a *iubirii ca stare psihologică*, ce corespunde filozofiei lucrului, de *iubirea ca act ontologic*, ce corespunde filozofiei persoanei. Cu alte cuvinte, în modul cel mai ferm cu putinţă, iubirea creştină trebuie scoasă din domeniul psihologiei şi transmisă sferei ontologiei. Şi numai ţinând seama de această necesitate, cititorul poate înţelege că toate cele spuse despre iubire şi tot ceea ce încă mai avem de spus nu sunt o metaforă, ci exprimă exact gândirea noastră.

Cunoaşterea lui Dumnezeu de către om apare şi se manifestă în mod inevitabil printr-o iubire activă faţă de făptură, iubire care îmi este *deja* dată în experienţa directă. Iar iubirea manifestată faţă de făptură este contemplată în mod concret ca frumuseţe. De aici, delectarea, bucuria, mângâierea pe care le resimţim când o contemplăm. Ceea ce oferă bucurie se numeşte frumuseţe; iubirea, ca obiect al contemplaţiei, este frumuseţe.

Viaţa mea spirituală, viaţa mea în Duh, „asemănarea cu Dumnezeu" care se împlineşte în mine sunt frumuseţea, acea frumuseţe a făpturii primordial create, despre care s-a spus: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune (καλοι – n.t.) foarte" (*Facerea* 1, 31).

A-L iubi pe Dumnezeul nevăzut înseamnă a-ţi deschide în mod pasiv inima în faţa Lui şi a aştepta revelaţia Lui activă în aşa fel încât să-ţi coboare în inimă energia iubirii divine: „Cauza iubirii de Dumnezeu e Dumnezeu, *causa diligendi Deum Deus est*", spune Bernard de Clairvaux[108]. Dimpotrivă, a iubi o făptură văzută înseamnă a permite energiei divine primite să se manifeste – prin cel care a primit-o – în afara şi în jurul celui ce a primit-o, la fel cum acţionează ea în însăşi Divinitatea Triipostatică; înseamnă a-i permite să treacă asupra altuia, asupra unui frate. Pentru eforturile proprii ale omului, *dragostea fraternă este absolut imposibilă*. Ea este opera puterii divine. Iubind, noi iubim prin Dumnezeu şi în Dumnezeu.

Numai cel care L-a cunoscut pe Dumnezeul Unităţii Trinitare poate iubi cu iubire adevărată. Dacă nu L-am cunoscut pe Dumnezeu, dacă nu m-am împărtăşit din fiinţa Lui, nu iubesc. Şi invers: dacă iubesc, înseamnă că m-am alăturat lui Dumnezeu, Îl cunosc; iar dacă nu iubesc, nu m-am alăturat Lui şi nu-L cunosc. Aici există o dependenţă directă între cunoaştere şi iubirea faţă de făptură. Sursa lor comună este prezenţa mea în Dumnezeu şi a lui Dumnezeu în mine.

„Şi întru aceasta ştim că L-am cunoscut [pe Dumnezeu], dacă păzim poruncile Lui. Cel ce zice: L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le păzeşte,

mincinos este şi întru el adevărul nu se află. Iar cine păzeşte cuvântul Lui, întru acela, cu adevărat, dragostea lui Dumnezeu este desăvârşită. Prin aceasta, cunoaştem că suntem întru El. Cine zice că petrece întru El dator este, precum Acela a umblat, şi el aşa să umble" (*I Ioan* 2, 3-6). Dar deocamdată, această con-locuire reciprocă a lui Dumnezeu cu omul este postura unei credinţe libere şi nu un fapt de experienţă coercitivă.

Acestei interdependenţe îi sunt consacrate aproape în mod exclusiv epistolele lui Ioan[109].

„Să ne iubim unul pe altul, ἀλλήλους, pentru că dragostea este de la Dumnezeu, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν, şi oricine iubeşte este născut din Dumnezeu, ἐκ τοῦ Θεοῦ, şi cunoaşte, γινώσκει, pe Dumnezeu; cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu, οὐκ ἔγνω τὸν Θεὸν, pentru că, ὅτι, *Dumnezeu este iubire*" (*I Ioan* 4, 7-8). „Oricine iubeşte este născut din Dumnezeu." Nu e vorba doar de o schimbare, de o ameliorare ori de o desăvârşire; nu, la mijloc este o purcedere „din, ἐκ, Dumnezeu", o împărtăşire de la Cel Sfânt. Cel ce iubeşte a renăscut sau s-a născut a doua oară, într-o viaţă nouă; a devenit „fiu al lui Dumnezeu, τέκνον Θεοῦ", a căpătat o nouă existenţă, o nouă natură, „mort a fost şi a înviat" pentru a trece într-o nouă împărăţie a realităţii (tocmai despre aceasta vorbeşte parabola „fiului risipitor" – *Luca* 15, 32). Chiar dacă altora, oamenilor cu „inima învârtoşată", continuă să li se pară că este ce-a fost, doar un om. De fapt, în profunzimile nevăzute al sufletului său rătăcit s-a săvârşit o prefacere tainică. Ἐποχή şi agonia scepticismului absolut au fost numai chinurile naşterii din îngustul şi întunecatul uter al vieţii carnale, la o viaţă nemărginit de largă, fără sfârşit şi întru totul luminoasă. Cel ce iubeşte a trecut din moarte la viaţă, din împărăţia veacului acestuia în Împărăţia lui Dumnezeu. El s-a făcut „părtaş dumnezeieştii firi, θείας κοινωνὸς φύσεως" (*II Petru* 1, 4). Şi-a făcut apariţia în lumea nouă a Adevărului, în care poate să crească şi să se dezvolte; în el rămâne sămânţa lui Dumnezeu, sămânţa vieţii dumnezeieşti (*I Ioan* 3, 9), sămânţa Adevărului însuşi şi a cunoaşterii celei adevărate. Cunoscând Adevărul, el înţelege acum de ce s-a petrecut în el o astfel de schimbare: „Noi ştim, οἴδαμεν, că am trecut din moarte la viaţă [şi cu aceasta, din întunericul neştiinţei în lumina Adevărului – n.n.], pentru că, ὅτι, iubim pe fraţi; cine nu iubeşte pe fratele său rămâne în moarte. Oricine urăşte pe fratele său este ucigaş de oameni şi ştiţi că orice ucigaş de oameni nu are viaţă veşnică, dăinuitoare în El" (*I Ioan* 3, 14-15). Dar cele spuse nu sunt în sens tautologic: „a nu avea viaţă veşnică" nu este un alt mod de a-l desemna pe „cel ce urăşte" şi pe „cel ce nu iubeşte"; sensul este cel al unei relaţii metafizice între cele două stări. „Cel ce nu are viaţă veşnică", adică cel ce n-a intrat în viaţa Treimii, nu poate nici să iubească, pentru că dragostea de frate este un fel de manifestare, un fel de emanaţie a puterii dumnezeieşti pe care o iradiază cel care Îl iubeşte pe Dumnezeu. Interpretarea obişnuită, moralizatoare, face cuvântul văzătorului de taine superficial şi fad, slăbeşte lanţul metafizic ce leagă aceste două acte: al cunoaşterii şi al iubirii. Remarc în treacăt că, în general, cu cât reprezentarea noastră despre ideile religioase este mai masivă, mai arhaică şi mai grosieră din perspectivă metafizică, cu atât mai profund apare simbolismul expresiilor lor şi, prin urmare, cu atât mai mult ne

apropiem de înţelegerea autentică a propriei trăiri religioase. Întreaga noastră liturghie este caracterizată prin această concentrare şi densitate a ideilor religioase, fiind, în raport cu protestantismul şi sectele, precum vinul negru şi vechi pus alături de un sirop călduţ. Ajunge să amintesc fie şi numai rânduiala dumnezeieştii slujbe înainte de Crez, la liturghia credincioşilor:

Diaconul zice: „Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim, ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν..."[110]. Ce să mărturisim? La această întrebare răspunde strana, adică, în esenţă, credincioşii prin reprezentanţii lor, preluând şi sfârşind îndemnul diaconului: „...Pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită, Πατέρα, Υἱόν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον". Atunci preotul se închină de trei ori şi spune în taină: „Iubi-Te-voi, Doamne, virtutea mea, Domnul este întărirea mea şi scăparea mea"; dacă sunt mai mulţi preoţi, ei, pe deasupra, îşi exprimă unul faţă de altul iubirea fraternă printr-un sărut şi îşi mărturisesc reciproc: „Hristos este în mijlocul nostru". După ce, ca întreg, Biserica s-a adunat în iubire, este necesară izolarea acestei iubiri de tot ceea ce este exterior, de tot ce nu participă la această iubire, de ceea ce este străin Bisericii, adică de lume. De aceea diaconul spune: „Uşile, uşile, cu înţelepciune să luăm aminte, τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν"; adică: „închideţi uşile, ca să nu intre vreun străin; aici noi vom fi atenţi la *înţelepciune*"; să remarcăm că traducerea slavonă a expresiei „ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν" prin „*premudrostiiu vonmem*" („*cu* înţelepciune să luăm aminte") nu este corectă şi acest fragment trebuie tradus prin „*premudrosti vonmem*" („să luăm aminte *la* înţelepciune")[111]. Acum, când este pregătit tot ce este necesar pentru mărturisirea Treimii deofiinţă şi nedespărţite, urmează însăşi „înţelepciunea": poporul, ὁ λαὸς, adică însuşi trupul Bisericii, cântă Simbolul Credinţei. Şi istoric, şi metafizic, acesta nu este altceva decât o expresie dezvoltată, o amplificare explicativă, o descompunere a formulei de botez: „În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"[112]. Rostind această formulă, gândim exact ceea ce este conţinut în Simbolul Credinţei. Dar ce este formula de botez? În esenţă, nimic altceva decât exprimarea dogmei deofiinţimei Sfintei Treimi. Astfel, tot ce precedă Crezul se dovedeşte a fi pregătirea pentru „luarea-aminte" la cuvântul „deofiinţime, ὁμοουσία". „*Deofiinţimea*" este „înţelepciunea".

Ideea unei asemenea ordonări a liturghiei este clară: iubirea reciprocă este singura care poate fi şi este condiţia *una-nimităţii*, ὁμο-νοία, a unităţii de gândire dintre cei ce se iubesc unii pe alţii în opoziţie cu relaţiile exterioare dintre oameni, care nu dau decât o *asemănare de gândire*, ὁμοι-νοία, pe care este fundamentată viaţa lumii, ştiinţa, societatea, statul etc. Iar unanimitatea furnizează baza pe care este posibilă mărturisirea comună, ὁμο-λογήσωμεν, adică înţelegerea şi recunoaşterea dogmei deofiinţimii, ἐν ὁμονοίᾳ; *în* sau *prin intermediul* acestei unanimităţi atingem taina Divinităţii Trinitare.

Aceeaşi idee a raportului indisolubil dintre unitatea internă a credincioşilor şi cunoaştere (deci şi a proslăvirii lui Dumnezeu, care este „Treimea în unime") este conţinută şi în ectenia preotului: „Şi ne dă nouă cu o gură şi o inimă a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă *numele* Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor,

καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι, καὶ μιᾷ καρδία δοξάζειν, καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπές ὄνομά σου"[113]. Diferenţa ţine numai de faptul că aici se proslăveşte suplimentar numele Dumnezeului Trinitar, proslăvire care este consecinţa mărturisirii de către credincioşi a acestui nume *unic*, rostit în trei nume.

La fel, teza care urmează are un sens metafizic şi nu juridic-moral: „Cine zice că este în lumină [în adevăr] şi pe fratele său îl urăşte, acela este în întuneric [în necunoaştere] până acum. Cine iubeşte pe fratele său rămâne în lumină şi sminteală [adică întunericul necunoaşterii] nu este în el. Iar cel ce urăşte pe fratele său este în întuneric şi umblă în întuneric şi nu ştie încotro se duce, pentru că întunericul a orbit ochii lui" (*I Ioan* 2, 9-11). Lumina este Adevărul[114], şi acest Adevăr trebuie să se manifeste negreşit; modul lui de trecere la altul este iubirea, la fel cum ura este modul de trecere la altul a întunericului necunoaşterii refractare, care refuză a recunoaşte că este ceea ce este. „Cel ce face bine din Dumnezeu este; cel ce face rău n-a văzut pe Dumnezeu" (*III Ioan* 1, 11). Lumina lăuntrică a sufletului şi apariţia ei în altul îşi corespund atât de exact, încât vibraţia uneia poate duce la concluzii asupra celeilalte. Dacă nu există iubire înseamnă că nu există adevăr; dacă există adevăr, există fără îndoială şi iubire. „Oricine rămâne întru El nu păcătuieşte; oricine păcătuieşte nu L-a văzut, nici nu L-a cunoscut" (*I Ioan* 3, 6). „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat, pentru că sămânţa lui Dumnezeu, σπέρμα αὐτοῦ, rămâne în acesta; şi nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu. Prin aceasta cunoaştem pe fiii lui Dumnezeu şi pe fiii diavolului; oricine nu face dreptate nu este din Dumnezeu, nici cel ce nu iubeşte pe fratele său" (*I Ioan* 3, 9-10). Iubirea rezultă din cunoaşterea lui Dumnezeu cu aceeaşi necesitate cu care lumina izvorăşte dintr-o făclie, cu care parfumul noptatic se ridică din căuşul deschis al unei flori: „cunoaşterea se face prin iubire, ἡ γνῶσις ἀγάπη γίνεται"[115]. De aceea, iubirea reciprocă a ucenicilor lui Hristos este semnul că aceştia sunt învăţaţi, că ştiu, că umblă în adevăr. Iubirea este semnul după care poate fi recunoscut un ucenic al lui Hristos: „Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste, ἀγάπην, unii faţă de alţii" (*Ioan* 13, 35).

Dar nu s-ar putea face o eroare mai mare decât identificarea iubirii spirituale a celui care cunoaşte Adevărul cu emoţiile altruiste şi cu aspiraţiile spre „binele omenirii" care, în cel mai bun caz, se bazează pe simpatia naturală sau pe idei abstracte. Pentru „iubirea" în acest ultim sens, *iudaic*, totul începe şi sfârşeşte cu activitatea empirică, valoarea faptei este definită prin *acţiunea* sa vizibilă. Însă pentru iubirea *creştină*, această valoare nu este decât un lustru. Până şi activitatea morală, filantropia de exemplu, luată în sine, nu reprezintă absolut nimic. Nu exteriorul, nu „coaja" unor activităţi particulare este de dorit, ci viaţa în har, care se revarsă în *fiecare* act creator al persoanei. Dar „coaja" ca atare, exteriorul empiric ca atare permit întotdeauna contrafaceri. Nici o epocă nu va îndrăzni să nege că „aceşti apostoli mincinoşi, lucrători vicleni, iau chip de apostoli ai lui Hristos", că „însuşi satana se preface în înger al luminii" (*II Corinteni* 11, 13-14). Şi dacă tot ce

este exterior poate fi contrafăcut, însemnă că, în sine, orice faptă cât de măreaţă, orice jertfă, chiar cea supremă, nu au nici o valoare:

„De aş grăi
în limbile oamenilor
şi ale îngerilor,
iar dragoste nu am,
făcutu-m-am *aramă* sunătoare
şi *chimval* răsunător.

Şi de aş avea *darul proorociei*
şi *tainele* toate le-aş cunoaşte
şi orice *ştiinţă,*
şi de aş avea atâta credinţă
încât să mut şi munţii,
iar dragoste nu am,
nimic nu sunt.

Şi de aş împărţi toată avuţia mea
şi de aş da trupul meu
ca să fie ars,
iar dragoste nu am,
nimic nu-mi foloseşte"
(*I Corinteni* 13, 1-3)[116].

Aşa-numita „iubire" în afara lui Dumnezeu nu este iubire, ci doar un fenomen natural, cosmic, tot atât de puţin pasibil de judecata creştină de valoare ca şi funcţiile fiziologice ale stomacului. Deci cu atât mai mult se înţelege de la sine că aici cuvintele „iubire" şi „a iubi", ca şi derivatele lor, sunt întrebuinţate în sens *creştin* şi lasă la o parte deprinderile familiale, tribale sau naţionale, egoismul, vanitatea, dragostea de putere, dorinţa şi celelalte „drojdii ale simţirilor omeneşti" pe care le acoperă cuvântul „iubire"[117].

Adevărata iubire este *ieşirea* din empiric şi *trecerea* într-o realitate nouă.

Iubirea pentru altul este un reflex al cunoaşterii adevărate, proiectat asupra lui; iar cunoaşterea este revelaţia Adevărului Triipostatic Însuşi în inimă, adică rămânerea în suflet a iubirii lui Dumnezeu pentru om: „De ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne întru noi şi dragostea Lui în noi este desăvârşită" (*I Ioan* 4, 12); nu am intrat cu El doar într-o relaţie impersonală, providenţială şi cosmică, ci am ajuns la o comunicare personală, ca între tată şi fiu. De aceea, dacă „inima noastră nu ne judecă" (dar, desigur, pentru a judeca, inima însăşi trebuie cât de cât curăţată de coaja putreziciunii care i-a întinat suprafaţa, trebuie să fie capabilă să judece autenticitatea iubirii), adică dacă noi avem conştiinţa, prin facultăţile noastre purificate, că într-adevăr iubim „nu cu vorba, numai din gură, ci cu fapta şi adevărul" (*I Ioan* 3, 18), că am primit într-adevăr o esenţă nouă, că am intrat într-adevăr în comuniunea personală cu Dumnezeu, atunci „avem îndrăznire către Dumnezeu" (*I Ioan* 3, 21), căci carnalul judecă totul în mod carnal. „Cel ce păzeşte poruncile Lui rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu în el" (*I Ioan* 3, 24); dacă Îl iubim, „rămânem în El şi El întru noi" (*I Ioan* 4, 13).

„Iubire", spunem noi. Dar întrebarea este: prin ce se manifestă *concret* această iubire spirituală? Printr-o depăşire a limitelor aseităţii, printr-o ieşire din sine, pentru aceasta având nevoie de o comuniune spirituală cu alţii. „Dacă zicem că avem împărtăşire cu El şi umblăm în întuneric, minţim şi nu săvârşim adevărul. Iar dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtăşire unul cu altul" (*I Ioan* 1, 6-7).

În iubire se cunoaşte Adevărul absolut. Dar cuvântul „iubire", după cum am văzut, nu este înţeles în sens subiectiv-psihologic, ci obiectiv-metafizic. Nu că însăşi iubirea fratelui ar fi conţinutul Adevărului, cum afirmă tolstoiştii şi alţi asemenea nihilişti religioşi; nu că această iubire a fratelui ar epuiza *totul*. Nu şi nu. Iubirea pentru fratele este o manifestare faţă de altul, o trecere asupra altuia, un fel de infiltrare în altul a acelei pătrunderi în viaţa divină, pătrundere pe care însuşi subiectul aflat în comuniune cu Dumnezeu o conştientizează drept cunoaştere a Adevărului. Natura metafizică a iubirii constă în surmontarea supralogică a identităţii goale „eu = eu" şi în ieşirea *din sine*; aceasta se produce când forţa divină, care rupe nodurile aseităţii umane finite, se infiltrează, pătrunde în altul. În virtutea acestei ieşiri în altul, într-un non-eu, eul devine acest non-eu, devine deofiinţă cu fratele, deofiinţă (ὁμοούσιος) şi nu doar asemănător ca fiinţă (ὁμοιούσιος); această asemănare de fiinţă alcătuieşte moralismul, adică tentativa vană şi lăuntric-nebună a iubirii omeneşti extradivine. Ridicându-se *deasupra* legii identităţii, logică, vidă de conţinut, şi identificându-se cu fratele iubit, eul devine în mod liber un non-eu sau, exprimându-ne în limbajul sfintelor cântări, „se deşartă", „se epuizează", „sărăceşte", „se umileşte" (*cf. Filipeni* 2, 7)[118], adică renunţă la atributele sale necesare, date, proprii şi la legile naturale de activitate interioară conform legii egoismului ontologic sau a identităţii; în numele normei unei existenţe străine, eul iese din hotarele sale, din norma existenţei *sale* şi se supune de bunăvoie unui model nou, pentru ca astfel să-şi includă propriul eu în eul unei fiinţe străine, care este pentru el un non-eu. Astfel, acest non-eu impersonal devine o persoană, un alt eu, adică un tu. Dar în această „deşertare" sau „epuizare" a eului, în această „golire" sau kenosis, κένωσις, a sinelui are loc o restabilire inversă a eului în norma de existenţă proprie lui, această normă nefiind pur şi simplu dată, ci şi justificată, adică nu pur şi simplu actuală în locul şi momentul respectiv, ci având o importanţă universală şi eternă. În *altul*, prin smerirea mea, modul meu de existenţă îşi află „mântuirea" de sub puterea afirmării păcătoase de sine, se eliberează de păcatul existenţei izolate, despre care vorbeau gânditorii greci[119], şi într-un al *treilea*, ca mântuit, „se proslăveşte", adică se afirmă în valoarea sa nepieritoare. Dimpotrivă, *fără* smerire, eul n-ar dispune de norma sa decât în potenţă, nu şi în act. Iubirea este acel „da" pe care eul şi-l spune singur; ura este un „nu" spus sieşi. Într-o manieră intraductibilă dar expresivă, această idee o exprimă răspicat R. Hamerling[120] în formula: „*das lebhafte Sich-selbst-bejahen des Seins*, un viu «da» sieşi al existenţei". Iubirea combină valoarea cu datul[121], în datul fluctuant introduce necesitatea, datoria; iar datoria este ceea ce îi conferă datului o durată; fără datorie, ea „ρεῖ", iar cu datoria – „μένει". Este iubirea ce reuneşte două lumi: „măreţia e că aici se află o taină, că s-au întâlnit aici chipul pământesc, trecător, şi Adevărul veşnic"[122].

Iubirea celui care iubeşte, mutându-şi eul în eul celui iubit, în tu, îi dă prin aceasta iubitului tu forţa de a-l cunoaşte în Dumnezeu pe eul iubitor şi de a-l iubi în Dumnezeu. Cel iubit devine iubitor, se ridică mai presus de legea identităţii şi, în Dumnezeu, se identifică cu obiectul iubirii sale. Eul său şi-l mută în eul primului prin intermediul celui de-al treilea etc. Dar aceste remiteri reciproce, aceste „epuizări", „smeriri" de sine ale celor ce iubesc numai pentru raţiune apar înşiruite, juxtapuse într-o serie infinită. Ridicându-se *deasupra* graniţelor naturii sale, eul iese din limitarea temporal-spaţială şi pătrunde în Veşnicie. Acolo, întregul proces de corelaţie între cei ce iubesc este un act *unic*, în care se sintetizează seria infinită de momente distincte ale iubirii. Acest act unic, veşnic şi infinit este *deofiinţimea* celor ce iubesc în Dumnezeu, eul fiind acelaşi cu alt eu şi, concomitent, distinct de acesta. Fiecare eu este un non-eu (adică un tu, în virtutea renunţării la sine de dragul altuia) şi un eu, în virtutea renunţării celuilalt la sine de dragul celui dintâi. În locul unor euri separate, disparate, obstinate în ele însele, se obţine o doime, o fiinţă biunivocă, al cărei principiu de unitate este Dumnezeu: *„finis amoris, ut duo unum fiant*; sfârşitul iubirii, ca doi să fie unul". Însă, ca într-o oglindă, în imaginea divină a celuilalt, fiecare eu îşi vede propria imagine divină.

Această doime are drept esenţă a sa iubirea şi, ca iubire concret întrupată, este frumoasă pentru contemplaţia obiectivă. Dacă, pentru primul eu, punctul de plecare al deofiinţimii este adevărul, şi pentru cel de-al doilea, pentru tu, este iubirea, atunci pentru cel de-al treilea eu, pentru el, acest punct de sprijin îl va reprezenta frumuseţea. În el, frumuseţea trezeşte iubirea, iar iubirea oferă cunoaşterea adevărului. Admirând frumuseţea doimii, acest el o iubeşte şi, prin asta, cunoaşte, afirmându-l pe fiecare eu în specificitatea sa ipostatică. Prin aceasta, eul care contemplă restabileşte identitatea de sine a ipostasurilor contemplate: a primului eu, ca eu ce iubeşte şi este iubit; a celui de-al doilea eu, ca eu ce este iubit şi iubeşte, ca tu. Astfel, punându-se la dispoziţia doimii, sfărâmând carapacea închiderii în sine, cel de-al treilea eu se face părtaş deofiinţimii ei în Dumnezeu, iar doimea devine treime. Însă el, acest al treilea eu, contemplând doimea ca obiect, devine principiul unei noi treimi. Prin eurile terţe, toate treimile se contopesc unele cu altele într-un tot deofiinţă: Biserica sau Trupul lui Hristos, ca revelare obiectivă a Ipostasurilor iubirii dumnezeieşti. Fiecare al treilea eu poate fi primul într-o a doua treime şi al doilea într-o a treia, încât acest lanţ al iubirii, începând de la Treimea absolută (care prin forţa sa atrage totul, precum magnetul atrage pilitura de fier), se întinde tot mai departe şi mai departe. Iubirea, după Fericitul Augustin, este „un fel viaţă care uneşte sau tinde să unească, *vita quaedam copulans vel copulare appetens*"[123]. Aceeaşi idee o exprimă şi John Scot Eriugena[124]: „Iubirea, spune el, este relaţia sau legătura prin care toate lucrurile se înlănţuiesc într-o prietenie inexprimabilă şi într-o unire indivizibilă, *amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*". Aceasta este chiar suflarea

Duhului Sfânt, care mângâie prin bucuria contemplării, care pretutindeni este şi toate le umple de vistieriile bunătăţilor, care dă viaţă şi, prin sălăşluirea sa, curăţă lumea de toată întinăciunea. Dar pentru conştiinţă, activitatea Lui făcătoare de viaţă devine evidentă numai în cazul unei viziuni superioare a spiritualităţii.

Aceasta este schema întemeierii de sine a persoanelor. Dar cum se manifestă în mod *concret* iubirea, această forţă centrifugă a existenţei, care iradiază de la cel ce cunoaşte Adevărul? Fără a intra în amănunte, voi aminti numai pasajul bine cunoscut din „Imnul dragostei"[125] al lui Pavel (*I Corinteni* 13, 4-7), în care este spus *totul*:

„Dragostea îndelung rabdă;

dragostea este binevoitoare,
dragostea nu pizmuieşte,
nu se laudă,
nu se trufeşte,

nu se poartă cu necuviinţă,
nu caută ale sale,
nu se aprinde de mânie,
nu gândeşte răul.
Nu se bucură de nedreptate,
ci se bucură de adevăr.

Toate le suferă,
toate le crede,
toate le nădăjduieşte, toate le rabdă".

Totuşi, fiecare ipostas al treimii, având în sine viaţă spirituală: cunoaştere-iubire-plăcere, sub diferite aspecte metafizice, în funcţie de poziţia sa particulară în cadrul treimii, se distinge şi prin tipul său de viaţă spirituală, prin organizarea acesteia, prin calea sa particulară spre Dumnezeu. Toate acestea conferă o nuanţă specială cunoaşterii, iubirii şi bucuriei lui: astfel, iubirea primului ispostas este înflăcărată, geloasă, a celui de-al doilea – sfioasă, sacrificială, a celui de-al treilea – exaltată, palpitantă.

Nici intuiţia şi nici discursivitatea nu dau cunoaşterea Adevărului. El apare în suflet printr-o revelaţie *liberă* a Adevărului Triipostatic însuşi, printr-o coborâre harică în suflet a Sfântului Duh. Un act voluntar de credinţă constituie premisa unei asemenea coborâri, un act absolut imposibil pentru aseitatea umană, care se efectuează prin „atracţia" exercitată de Tatăl care este în Ceruri (*Ioan* 6, 44). Dar cel care a împlinit fapta credinţei nu ştie a Cui este puterea care l-a ajutat s-o facă. Numai crezând în Fiul şi primind prin El făgăduinţa Duhului Sfânt, credinciosul află cine este Tatăl (*Luca* 10, 22); numai în Fiul lui Dumnezeu îl recunoaşte pe Tatăl ca Tată şi de aceea el însuşi devine fiu. Prin Fiul îl primeşte el pe Duhul Sfânt şi atunci, în Mângâietorul, contemplă frumuseţea nespusă a făpturii divine, simte bucuria unui tremur inexplicabil, văzând înlăuntrul inimii sale „lumina spirituală" sau „lumina taborică"[126], devenind el însuşi duhovnicesc şi frumos. Aceasta o auzim în troparul cuviosului Serghie de Radonej:

„...s-a sălăşluit în tine Preasfântul Duh,
cu a Cărui lucrare *te-ai împodobit cu lumină*",

adică Sfântul Duh este numit în mod direct Izvor şi Cauzator al frumuseţii luminoase a cuviosului. „Lumina spirituală", reunită uneori cu „căldura" şi „mireasma" spirituală, este chiar intuiţia intelectuală pe care o căutăm, intuiţia care cuprinde seria de elemente care o fundamentează, este *frumuseţea* perfectă ca sinteză a datului absolut, concret cu justificarea absolută, raţională. Lumina spirituală este lumina Divinităţii Triipostatice Înseşi, esenţa divină, care nu este pur şi simplu dată, ci se dă ea însăşi. Este „lumina cunoştinţei", care a început să strălucească lumii de la Naşterea Domnului Iisus Hristos, cum se şi cântă în troparul Crăciunului:

„Naşterea Ta Hristoase Dumnezeul nostru
răsărit-a lumii *lumina cunoştinţei...*".

Este „Lumina lui Hristos", care „luminează tuturor". Este acea „lumină închipuită", de dragul căreia „de dimineaţă se porneşte sufletul către Tine", cum spune Sfânta Biserică, lumina iubirii dumnezeieşti, pentru care ne rugăm:

„Prin dragoste *luminează-mă*, rogu-te,
ca să te văd pe Tine, Cuvinte al lui Dumnezeu"[127],

acea lumină în care, privind-o , îl contemplăm pe Dumnezeu şi ne mântuim, căci nu putem fi în afara lui Dumnezeu. Oare nu se roagă ortodoxul:

„Mântuieşte-mă cu *strălucirea* Ta"?[128]

Şi zărind lumina, oare nu se linişteşte:

„Căci sunt cu Tine, Hristoase al meu, care eşti din *Lumina cea cu trei străluciri* ce luminează lumea"?[129]

Şi oare la utrenie nu aduce el laudă „Părintelui luminilor" sau, mai precis, „al aştrilor"[130] (*Iacov* 1, 17):

„Celui care ne-a arătat nouă *lumina*"?

Şi încă, pregătindu-se să încheie, nu rosteşte preotul rugăciunea nesfârşit de cucernică:

„Hristoase, *lumina cea adevărată, care luminezi şi sfinţeşti* pe tot omul ce vine în lume, să se însemneze peste noi *lumina feţei Tale, ca într-însa să vedem lumina cea neapropiată*"?

Să ne amintim, în sfârşit:

„*Lumină lină* a sfintei slave, a Tatălui ceresc, a Celui fără de moarte, a sfântului, fericitului, Iisuse Hristoase,
venind la apusul *soarelui*, văzând *lumina cea de seară*,
lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt Dumnezeu.
Vrednic eşti în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, *Cel ce dai viaţă*:
pentru aceasta lumea Te măreşte".

Aici este scoasă în relief legătura dintre toate ideile pe care le analizăm; Domnul Iisus este lumina sfioasă, lină din sfânta slavă a Tatălui Ceresc, fără

de moarte, deci sfânt şi de aceea fericit. Dar El, acest Soare lin al lumii a răsărit pe pământ şi apoi a asfinţit, iarăşi părând că nu mai este cu noi. Noi am văzut lumina acestui Soare la apus şi în ea, în lumina acestei Lumini „am văzut lumina" Treimii celei fără de început şi sfârşit. De aceea cântăm Treimea, pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, adică pe Dumnezeu; iar pe Fiul Domnului, care dă viaţă lumii prin luminarea întreit însorită, lumea îl slăveşte în cântări de recunoştinţă.

Însă aceste pasaje despre lumina taborică sunt luate aproape la întâmplare dintre multe altele. Ideea luminii harice este una dintre puţinele idei *fundamentale* ale întregului cult, căci cultul liturgic a fost întocmit de oameni purtători de duh, care au aflat din experienţă cunoaşterea harică. Da, lumina spirituală...

În percepţia sensibilă, lumina este preponderent frumosul în sine, frumosul intuitiv. Restul, cum ar fi sunetul, mirosul, căldura etc. este frumos mai degrabă printr-o analiză ritmică; nu sunt frumoase în sensul propriu-zis, intuitiv, ci în sensul unei anumite satisfacţii *intelectuale*. Să remarcăm şi că aproape nu putem memora un ton în sine, în înălţimea sa absolută, şi că un miros sau un gust nici măcar nu ni le putem reprezenta. Înălţimea relativă a tonurilor, adică un oarecare conţinut raţional pe care îl receptăm inconştient, iată ce constituie obiectul plăcerii muzicale[131]; conform spiritualei expresii a lui Leibniz, sufletul, ascultând muzică, „face inconştient exerciţii de aritmetică"[132], adică face activitatea care întotdeauna a fost considerată drept modelul şi tipul raţionalităţii. Însă lumina este frumoasă în afara oricărei analize, în afara formei, este frumoasă în sine şi face frumos tot ce este vizibil. „Nu există un obiect atât de respingător pe care o lumină intensă să nu-l facă frumos, spune un scriitor aproape contemporan. Şi stimulul, pe care îl dă simţurilor, şi un fel de infinit care îi este propriu, ca şi spaţiului şi timpului, conferă oricărei materii un aer vesel."[133] Frumuseţea ca manifestare sau ca demonstrare a ceea ce devine obiectiv este esenţial legată de lumină, căci lumina este cea care face să apară tot ce apare sau, după cum mărturiseşte Apostolul: „tot ce este pe faţă, se descoperă prin lumină, τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται" (*Efeseni* 5, 13). Iar prin aceasta, tot ce este vădit se uneşte cu lumina care îl face să apară, şi însuşi se transformă în lumină sau, după cum mărturiseşte Apostolul: „tot ceea ce este descoperit lumină este, πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν" (*Efeseni* 5, 14). Aşadar, dacă frumuseţea este ceea ce apare iar ceea ce apare este lumină, atunci, repet, frumuseţea este lumină şi lumina este frumuseţe. Iar lumina absolută este frumosul absolut, Iubirea însăşi în plinătatea ei, care face ca fiecare persoană să fie frumoasă spiritual. Duhul Sfânt, care încununează prin Sine iubirea Tatălui şi a Fiului, este şi obiectul şi organul de contemplare a frumosului. Iată de ce asceza, în calitatea ei de activitate îndreptată către contemplarea prin Duhul Sfânt a luminii negrăite, Sfinţii Părinţi nu o numeau nici ştiinţă, şi chiar nici lucrare morală, ci iscusinţă şi artă, mai mult chiar, iscusinţă şi artă prin excelenţă, „iscusinţă între iscusinţe" şi „artă între arte"[134]. Cunoaşterea teoretică, φιλοσοφία, este iubire de înţelepciune; iar cunoaşterea teoretică contemplativă, pe care o dă asceza, este φιλοκαλία, adică iubirea de frumuseţe. Colecţiile de opere ascetice[135], numite din

vechime *Filocalii*, Φιλοκαλίαι, nu sunt deloc iubire de „bunătate", în sensul modern al cuvântului. „Bunătatea" se ia aici în înţelesul ei general din vechime, cu sensul mai degrabă de frumuseţe, decât de perfecţiune morală[136], iar φιλοκαλία înseamnă iubire de frumos. Şi într-adevăr, asceza nu formează oameni „buni", ci „frumoşi"; trăsătura caracteristică a sfinţilor aseţi nu este deloc „bunătatea", pe care o au şi oamenii senzuali, chiar şi foarte păcătoşi, ci frumuseţea duhovnicească, orbitoarea frumuseţe a unei personalităţi strălucitoare şi de lumină purtătoare, inaccesibilă omului durduliu şi senzual. „Iar mai frumos decât Hristos", Singurul fără de păcat, „nu există nimic"[137]. De altfel, nu despre asceză vom vorbi; tomuri întregi sunt consacrate descrierii căii ascetice spre Adevărul veşnic, a căii unice: în asceză, ca şi în matematică, nu există căi împărăteşti, căci numai o inimă purificată poate să primească în sine lumina negrăită a Dumnezeirii şi să devină frumoasă.

> „Când omul a călcat o poruncă, spune Sfântul Macarie cel Mare, diavolul i-a acoperit tot sufletul cu o *perdea întunecată*. De aceea vine, în sfârşit, harul şi *trage tot acoperământul*, aşa că sufletul, făcându-se *curat* şi primind *propria sa fire*, această creatură fără prihană şi curată, care este totdeauna *curată* şi cu ochi *curaţi*, contemplă slava Luminii Adevărate şi Adevăratul Soare al Dreptăţii, care a strălucit chiar în inimă."[138] „Precum ochiul văzut, fiind *curat*, vede totdeauna soarele, aşa şi mintea, *curăţindu-se* cu desăvârşire, totdeauna vede slava Luminii--Hristos şi cu Domnul rămâne ziua şi noaptea, precum şi Trupul Domnului, unindu-se cu Dumnezeirea, totdeauna coexistă cu Duhul Sfânt. Dar la măsura aceasta n-ajung oamenii deodată şi dacă ajung, cu multă trudă, scârbe şi mare străduinţă."[139]

Această purificare sau îndreptare a sinelui necesară pentru a aduna în inimă toată fiinţa[140], pentru a consolida înlăuntru, lângă inimă, toate puterile sufletului, prin minte, voinţă şi sentiment. „Adunarea minţii în inimă este sufletului, prin minte, voinţă şi sentiment. „Adunarea minţii în inimă este *atenţia*, adunarea voinţei este *vegherea*, adunarea sentimentului este *trezvia*."[141] Această întreită adunare de sine conduce la „intrarea în templul interior", din care se poate vedea „templul ceresc". Lumina cunoaşterii divine este apanajul persoanei purificate. Însă dumnezeiasca Iubire, care luminează pe cel drept, iradiind acum din el, poate fi câteodată contemplată (prin nespusa milostivire dumnezeiască, prin rugăciunile Maicii Domnului, în vederea unor scopuri deosebite) şi de către alţi oameni, care nu s-au învrednicit să ajungă la înduhovnicire: singurătatea ascetului nu este decât calea către o unire superioară. Marginile eului care se îndârjeşte în sine sunt erodate şi distruse la ascet; prin el, o putere care nu este de pe lumea aceasta se revarsă în sufletul celui ce se apropie de el. O mare şi nespusă lumină străluceşte spre el; însă cel care nu s-a învrednicit să atingă desăvârşirea vede oare în lumina aceasta tot ce ar putea şi ar trebui? Mă îndoiesc.

Aşa s-a întâmplat chiar şi în Vechiul Testament: „Iar în vremea aceea, povesteşte Scriitorul Sfânt, când se pogora Moise din Muntele Sinai, având în mâini cele două table ale legii, el nu ştia că *faţa sa strălucea*, pentru că grăise Dumnezeu cu el.

Deci Aaron şi toţi fiii lui Israel văzând pe Moise că are *faţa strălucitoare*, s-au temut să se apropie de el...

Iar după ce a încetat de a grăi cu ei, Moise şi-a *acoperit faţa cu un văl*. Când însă intra el înaintea Domnului, ca să vorbească cu El, atunci îşi ridica vălul până când ieşea... Şi *vedeau* fiii lui Israel că *faţa* lui Moise *strălucea* şi Moise *îşi punea* iar *vălul peste faţa sa*, până când intra din nou să vorbească cu Domnul" (*Ieşirea* 34, 29-35).

Dar ceea ce în Vechiul Testament a fost aproape o excepţie pentru „prietenul lui Dumnezeu" a devenit în Noul Testament aproape o regulă. Se pot cita nenumărate povestiri despre lumina ce iradiază de la sfinţii nevoitori. Iată, de pildă, câteva asemenea cazuri:

„A fost un avvă, pe numele lui Pamvo, despre care se spune că s-a rugat timp de trei ani lui Dumnezeu zicând: «Dă-mi mie slavă pe pământ». Iar Dumnezeu l-a proslăvit pe el în aşa fel *încât nimeni nu se putea uita la faţa lui, din pricina strălucirii pe care o avea el pe faţă*"[142].

„Se spunea despre avva Pamvo că, precum Moise a primit chipul slavei lui Adam, când s-a proslăvit faţa lui (*Ieşirea* 34, 29), aşa şi faţa lui avva Pamvo *strălucea de o lumină ca fulgerul* şi el era ca un împărat şezând pe tronul său. Aşa erau şi avva Siluan şi avva Sisoe"[143].

„Se povestea despre avva Sisoe că, înainte de a muri, când se aflau părinţii lângă el, *faţa lui s-a luminat ca soarele*. Şi le zice părinţilor: «Iată, a venit avva Antonie». Puţin după aceasta spune iarăşi: «Iată, a venit ceata proorocilor». Şi faţa lui s-a luminat şi mai tare. Pe urmă a spus: «Iată, văd ceata apostolilor». *Lumina feţei sale a devenit de două ori mai puternică* şi el vorbea cu cineva. Atunci bătrânii au început a-l întreba: «Cu cine vorbeşti tu, părinte?». El răspunse: «Iată, au venit îngerii să mă ia, iar eu îi rog să mă mai lase o vreme pentru pocăinţă». Bătrânii i-au spus: «Tu, părinte, nu mai ai nevoie de pocăinţă». Apoi el le răspunse: «Nu, sunt sigur că nici n-am început pocăinţa». Însă toţi ştiau că el este desăvârşit. *Îndată faţa lui a strălucit iarăşi ca soarele*. Toţi s-au cuprins de spaimă, iar el le-a spus: «Priviţi, iată-L pe Domnul... Iar El a zis: Aduceţi la Mine vasul ales al pustiei» şi îndată (părintele) şi-a dat duhul şi strălucea ca fulgerul. Toată odaia s-a umplut de *bună mireasmă*"[144].

„Povestea unul din părinţi că s-a întâlnit cineva cu avva Siluan şi, văzând că este *luminat la faţă şi la trup* ca un înger, a căzut cu faţa la pământ. Mai spunea el că şi *alţi părinţi aveau acest dar*"[145].

„Un frate, venind la Sket, în chilia lui avva Arsenie, s-a uitat pe uşă şi a văzut că stareţul *parcă ar fi cu totul de foc*. Acest frate era vrednic să vadă. Când a bătut la uşă, stareţul a ieşit şi, văzându-l pe fratele acela aproape înspăimântat, l-a întrebat: «Ai bătut mult timp la uşă? Ai văzut ceva aici?». Fratele i-a spus: «Nu». După ce au stat un timp de vorbă, stareţul l-a lăsat să plece"[146].

Dintre exemplele aproape contemporane, iau un fragment din povestirea lui N.A. Motovilov privitoare la vizita pe care, la începutul anului 1831, i-a făcut-o cuviosului Serafim din Sarov[147]. Aici vom vedea cum intuiţia intelectuală se incarnează în toate sferele datului concret. Sfântul i-a explicat lui Motovilov că scopul nevoinţei creştine constă în dobândirea Duhului Sfânt. Citez în continuare cuvintele martorului:

„Atunci părintele Serafim m-a strâns tare de umeri şi mi-a spus:
– Acum suntem amândoi în Duhul lui Dumnezeu!... De ce nu mă priveşti?

I-am răspuns:
– Nu mă pot uita, pentru că din ochii dumitale sar fulgere. Faţa ţi s-a făcut mai strălucitoare ca soarele şi mă dor ochii!...

Părintele Serafim spuse:
– Nu te speria, iubitorule de Dumnezeu! Şi dumneata ai devenit strălucitor ca mine. Şi dumneata eşti în deplinătatea Duhului lui Dumnezeu, altfel nu m-ai putea vedea aşa.

Şi aplecându-şi spre mine capul, îmi spuse încet la ureche:
– Mulţumeşte-i deci Domnului Dumnezeu pentru negrăita Lui milă pentru dumneata. Ai văzut că nici măcar nu mi-am făcut cruce, ci numai m-am rugat încet în inima mea Domnului Dumnezeu şi mi-am zis în sinea mea: «Doamne! Învredniceşte-l să vadă limpede cu ochii trupeşti acea pogorâre a Duhului Sfânt cu care îi învredniceşti pe robii Tăi, când binevoieşti a Te arăta în lumina minunatei Tale slave». Şi iată, Domnul a îndeplinit într-o clipă ruga lui Serafim cel sărac cu duhul... Cum să nu-I mulţumim pentru darul negrăit pe care ni l-a dat amândurora? Domnul meu, nici marilor pustnici Domnul Dumnezeu nu le arată întotdeauna milostenia Sa. Acest har al lui Dumnezeu a binevoit să mângâie inima dumitale frântă, precum o mamă care-şi iubeşte pruncul, prin mijlocirea Maicii Domnului Înseşi... Dar de ce nu mă priveşti în ochi, domnul meu? Priveşte-mă de-a dreptul şi nu-ţi fie teamă. Domnul e cu noi!

După aceste cuvinte, i-am privit chipul şi m-a cuprins o spaimă cucernică şi mai mare. Închipuiţi-vă că omul cu care vorbiţi se află în bătaia soarelui, în razele cele mai strălucitoare ale amiezii. Îi vedeţi mişcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziţi vocea, simţiţi cum vă ţine cineva de umeri cu mâinile, dar nu vedeţi aceste mâini, nu vă vedeţi nici pe dumneavoastră înşivă, nici silueta lui n-o vedeţi, ci vedeţi doar lumina orbitoare, care se întinde departe, la câţiva stânjeni împrejur; mai vedeam fulgii mari de zăpadă, care se cerneau peste mine şi peste bătrân. Cum să-şi imagineze cineva situaţia în care mă aflam atunci!

– Ce simţi acum? m-a întrebat părintele Serafim.
– Mă simt neobişnuit de bine! i-am răspuns.
– Ce fel de bine? Ce anume?

I-am răspuns:
– Simt o linişte şi o pace în sufletul meu, încât nu le pot exprima în nici un fel de cuvinte!
– Iubitorule de Dumnezeu, mi-a spus părintele Serafim, e pacea despre care Dumnezeu le-a spus ucenicilor Săi: «Pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu. Dacă aţi fi din lume, lumea ar iubi ce este al său, dar pentru că sunteţi aleşi din lume, de aceea lumea vă urăşte. Dar îndrăzniţi, căci Eu am biruit lumea». Uite, acestor oameni, urâţi de lumea asta, dar aleşi de Domnul, le dă Domnul acea pace pe care o simţi acum în suflet... Ce mai simţi? m-a întrebat părintele Serafim.
– O dulceaţă neobişnuită! i-am răspuns.

Şi el a continuat:
– E dulceaţa despre care se vorbeşte în Sfânta Scriptură: «Din grăsimea casei Tale se vor sătura şi din curgerea dulcelui Tale îi vei adăpa». Uite că această dulceaţă umple acum inimile noastre şi toarnă prin toate venele noastre o desfătare negrăită. Această dulceaţă face parcă inimile noastre să se topească şi amândoi suntem plini de fericirea pe care nu o poate exprima nici o limbă... Ce mai simţi?
– O bucurie neobişnuită în toată inima mea!

Iar părintele Serafim a continuat:
– Când Duhul lui Dumnezeu se pogoară peste om şi îl umbreşte cu plenitudinea inspiraţiei Sale, atunci inima omului se umple de o negrăită bucurie, căci

Duhul lui Dumnezeu face bucurie din toate câte le atinge. Este bucuria despre care Domnul vorbeşte în Evanghelia Sa: «Femeia când e să nască se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei, dar după ce a născut copilul, nu-şi mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume. În lume tristeţe veţi avea, dar iarăşi vă voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi». Dar oricât de mângâietoare ar fi bucuria pe care o simţi acum în inimă, totuşi e un nimic în comparaţie cu aceea despre care Însuşi Domnul a spus prin gura apostolului Său, cum că bucuria aceea «n-a văzut-o nimeni, nici ureche n-a auzit-o, nici în inima omului n-au intrat acele bunătăţi pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El»... Şi ce mai simţi, iubitorule de Dumnezeu?

Am răspuns:

– O căldură neobişnuită!

– Cum căldură, domnul meu? Păi suntem în pădure. Acum e iarnă şi avem zăpadă sub picioare, ninsoarea de pe noi e mai groasă de două degete şi încă mai fulguieşte de sus... Ce căldură poate să fie aici?

I-am răspuns:

– O căldură ca în baie, când se aruncă apă pe pietrele încinse şi răbufneşte de pe ele un val de aburi...

– Şi mirosul e tot ca în baie?

– Nu, i-am răspuns eu. Nu există pe pământ nimic care să semene cu această mireasmă. Pe vremea când încă mai trăia mama mea, îmi plăcea să dansez şi mergeam la baluri şi serate dansante; mama mă stropea cu parfumuri scumpe, pe care le cumpăra din cele mai bune magazine din Kazan; nici parfumurile acelea nu aveau o asemenea mireasmă...

Şi zâmbind plăcut, părintele Serafim mi-a spus:

– Şi eu, domnul meu, ştiu asta la fel de bine ca dumneata. Dinadins te-am întrebat ce simţi. E adevărul-adevărat, iubitorule de Dumnezeu! Nici un miros pământesc, oricât de plăcut, nu poate fi asemuit cu mireasma pe care o simţim noi acum, pentru că suntem înconjuraţi de mireasma Sfântului Duh al lui Dumnezeu. Ce miros pământesc i s-ar putea asemăna?... Bagă de seamă, iubitorule de Dumnezeu, mi-ai spus că e cald împrejurul nostru, dar uite că zăpada nu se topeşte nici pe mine, nici pe dumneata, nici sub picioarele noastre. Deci această căldură nu e în văzduh, ci în noi înşine. Ea este chiar acea căldură despre care, cu cuvintele rugăciunii, Duhul Sfânt ne face să strigăm către Dumnezeu: «Cu căldura Duhului Tău cel Sfânt încălzeşte-mă!». Ea îi încălzea pe pustnici şi pe pustnice, şi ei nu se temeau de gerul iernii, întrucât, ca în nişte şube groase, erau îmbrăcaţi în hainele de har ţesute de Sfântul Duh. Chiar aşa trebuie să fie, pentru că harul lui Dumnezeu trebuie să sălăşluiască înlăuntrul nostru, în inima noastră, căci Domnul a spus: «Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru». Prin Împărăţia lui Dumnezeu, Domnul înţelegea harul Duhului Sfânt. Această Împărăţie a lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru acum, umplând de felurite miresme văzduhul care ne înconjoară, îndulceşte simţurile noastre cu dulceaţa cerească, adăpându-ne inimile cu o bucurie nespusă...".

Această povestire, aproape contemporană cu noi şi, pe deasupra, scrisă de un om avizat, prezintă multe particularităţi semnificative şi trăsături vii. În această privinţă este extraordinar de preţioasă şi chiar aproape excepţională. Însă realitatea însăşi a luminii este atestată de nenumărate povestiri şi vieţi ale sfinţilor, încât trebuie să fii smintit ca să îndrăzneşti a combate autenticitatea acestor arătări ale luminii harului. Ele se mai confirmă şi prin faptul că, în icoane, coroana (fie ea *nimb, aureolă* sau *slavă*, în diferitele şi

variatele lor forme[148]), care reprezintă tocmai această lumină a harului ce se revarsă de la purtătorii de duh, nu ar fi putut să apară, nici să se menţină în iconografie şi în celelalte arte plastice dacă ar fi fost, cum se presupune adesea, o simplă convenţie, un atribut convenţional al sfinţeniei.

E foarte puţin probabil că un fenomen atât de durabil şi răspândit ar fi putut apărea „fără o scânteie", fără a exprima o realitate care să se afle la baza lui. Se ridică însă întrebarea: oare contemplarea acestei lumini nu apare şi la misticii necreştini, măcar, de pildă, la neoplatonicieni?[149] Căci, fără îndoială, şi ei vedeau *o lumină*; fără îndoială că şi ei erau fericiţi de pe urma viziunilor lor. Da, o vedeau şi erau fericiţi. E posibil să fi văzut lumina dumnezeiască. Spun doar că „e posibil", deoarece vederea luminii interioare poate fi şi o „ispită", adică un fenomen de însemnătate pur psihofiziologică şi subiectivă, care uneori – poate chiar întotdeauna – nu se produce fără contribuţia puterilor întunericului, care îşi iau înfăţişarea îngerului luminos. Totuşi, dacă a fost aşa, atunci această lumină – despre care învaţă misticii din toate ţările şi neamurile şi care este înţeleasă de ei ca adevărata lumină din lumea de sus, ca lumină dumnezeiască – nu a fost pentru ei *decât* o intuiţie, nu ceva ce poate fi raţionat, demonstrat; cu alte cuvinte, nu a fost o intuiţie raţională şi probantă prin ea însăşi. Această lumină le dădea o nouă realitate spirituală, dar o justifica tot atât de puţin ca şi intuiţia sensibilă, comună, care, furnizându-ne orbeşte realitatea lumii sensibile, nu o probează şi nu o justifică. Lumina misticilor nu rezolva şi nici nu putea să rezolve pentru ei ἐποχή. Ei, chiar văzând, nu vedeau. Mă întrebi de ce se întâmpla aşa. Pentru că nu aveau dogma Treimii, pentru că nu existau decât închipuirile unei învăţături despre Treime[150], închipuiri care nu aveau în sine sarea ei: depăşirea supralogică a legii identităţii. Pentru a percepe în lumina spirituală calitatea sa de probă în sine, e necesar să ştii de mai înainte rezultatele analizei acestei lumini; atunci, dinaintea ochilor noştri spirituali se efectuează sinteza Treimii în Unime, atunci vedem „ὁμοούσιος" drept dat în mod efectiv. Dogma, care în virtutea caracterului ei supralogic n-a putut fi anunţată decât de către însuşi Dumnezeu, care, pe buzele unui non-Dumnezeu, n-ar fi fost decât nişte vorbe goale, este „masa aperceptivă" a lui Wundt[151], care ne permite să întoarcem privirea spirituală spre ceea ce trebuie să vizăm pentru rezolvarea lui ἐποχή. În mod independent, nici o putere omenească nu ar reuşi să analizeze Unimea nemărginită, după cum n-ar putea nici să o sintetizeze. Căci Infinitul Sintetizat este absolut indivizibil în unităţi. Şi numai având în conştiinţă dogma, adică analiza comunicată de către însuşi Dumnezeu, noi putem percepe în lumina dumnezeiască realizarea acestei dogme.

Iată de ce lumina văzută de Plotin şi de alţi mistici, oricare ar fi originea ei, îi este scepticului tot atât de indiferentă ca şi lumina sensibilă. Ea nu face decât să complice sarcina scepticismului, indicând un nou gen de intuiţii oarbe care nu-şi au fundamentarea în sine. De fapt, sunt destui oameni care au văzut ceva, dar n-au înţeles şi nici nu puteau înţelege sensul celor văzute. Pentru a vedea, era nevoie de o ipoteză; dar pentru a formula această ipoteză, care în mod evident contrazice normele raţiunii, era nevoie să trăieşti în profunzimile Sfintei Treimi, să fii Fiul lui Dumnezeu; iar pentru ca în această ipoteză să creadă cineva, oricine ar fi fost el, era nevoie să aibă o

autoritate infinită, sprijinită pe o dragoste jertfitoare de sine, pe o curăţie neprihănită, pe o frumuseţe de neînchipuit şi pe o înţelepciune de nebiruit. În afara lui Hristos era imposibilă ipoteza Treimii, deci era imposibilă vederea absolută.

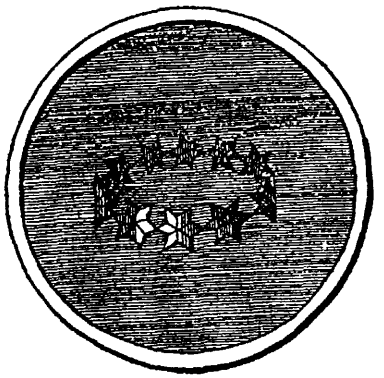
Cam aşa răspunde părintele Serapion Maşkin cu privire la lumina văzută de neoplatonicieni. „Ipoteza, scrie el în alt loc, este «ochiul minţii»; ea este posibilitatea fenomenului şi, în acelaşi timp, «masa» de apercepţie a acestuia. Cine are acest «ochi», acela percepe prin experienţă şi realitatea posibilităţii ipotetice, capătă o cunoaştere apropiată de starea în care se ajunge la înţelegerea necesităţii existenţei, înţelegere care dă *certitudinea*."

Şi dacă dogma este „ochiul minţii", atunci purtătorul prin excelenţă al dogmei este „ochiul omenirii", ochiul care îi permite omenirii să privească lumina inaccesibilă a slavei negrăite a lui Dumnezeu. De-abia acum se lămureşte sensul lăuntric al definiţiei pe care Sf. Grigorie Teologul i-a dat-o lui Atanasie cel Mare. El, care a exprimat şi a apărat până la sfârşit dogma Treimii, a fost cu adevărat „ochiul cel mai sfânt al universului"[152]. Prin el, universul a văzut Adevărul.

Calea spinoasă a lucrării minţii este încununată de fericirea cunoaşterii absolute.

> „Simţind nevoia de a mă întoarce către mine însumi, am intrat, călăuzit de Tine, în lumea mea interioară; am putut face aceasta, fiindcă Tu Te-ai făcut sprijinitorul meu, spune Fericitul Augustin. Am intrat şi am văzut cu un anume ochi al sufletului meu *lumina* neschimbătoare mai presus de acest ochi al sufletului meu, mai presus de gândirea mea. Nu era lumina obişnuită pe care a văzut-o aproape oricine. Era mai puternică decât lumina soarelui, dar nu pentru că ar lumina mult mai clar şi ar ocupa totul prin masa sa. Nu asta era, ci altceva, cu totul altceva. Şi era mai presus de gândirea mea, dar nu aşa cum săpunul pluteşte deasupra apei sau cum cerul se înalţă deasupra pământului: era mai presus de mine deoarece Ea m-a creat şi eu eram mai prejos decât ea, deoarece eram creat de Ea. *Cine cunoaşte Adevărul, acela cunoaşte această lumină, iar cine cunoaşte această lumină, acela cunoaşte veşnicia.* Iubirea îl cunoaşte. O, Adevăr Veşnic, Adevărată Iubire şi Preaiubită Veşnicie! Tu eşti Dumnezeul meu; după Tine tânjesc ziua şi noaptea. Şi când Te-am cunoscut pentru prima dată, m-ai primit la Tine şi eu am văzut că există ceea ce am văzut, iar eu, care am văzut, încă nu exist. Tu ai strigat din depărtare: «Eu sunt Cel ce sunt». Şi eu am auzit, cum se aude cu inima, şi în mine n-a rămas nici un pic de îndoială: mi-ar fi fost mai uşor să mă îndoiesc de propria-mi viaţă, decât că există Adevărul, care se vede prin cercetarea făpturii."[153]

Slavă Ţie, Celui ce ne-ai arătat nouă lumina!



Pignus amoris. Chezăşia iubirii

VI. Scrisoarea a V-a: *Mângâietorul*

Îţi mai aminteşti, blândul meu prieten, lungile noastre plimbări prin pădure, prin pădurea muribundului august? Ca nişte palmieri zvelţi, se înălţau trunchiurile argintii ale mestecenilor şi vârfurile lor verzi-aurii, parcă sângerânde, se lipeau de plopii roşii şi purpurii. Iar deasupra pământului, ca o undă de verdeaţă, îşi întindea alunişul ramurile dese, prin care se zărea câte un petic de cer. Sub cupolele acestui templu adia o boare sfântă şi solemnă.

Îţi mai aminteşti, Prietene al meu îndepărtat şi veşnic apropiat, discuţiile noastre însufleţite, Duhul Sfânt şi antinomiile religioase, iată ce, pare-se, ne interesa cel mai mult. După ce stăteam în dumbrava noastră dragă, ne îndreptam spre apus, străbătând semănăturile de toamnă, ne lăsam îmbătaţi de priveliştea asfinţitului în flăcări şi ne bucuram: problema se clarifica, ajungeam, pe căi diferite, la acelaşi rezultat. În entuziasmul nostru inspirat, rece şi înflăcărat în acelaşi timp, simţeam că ne furnică ceva la rădăcina părului şi că ne trec fiori pe spinare.

Îţi mai aminteşti, frate al meu de acelaşi suflet cu mine, stufărişul din bălţile negre? Tăcuţi, stăteam pe malul râpos şi ascultam tainicul foşnet al înserării. O taină negrăită şi fremătătoare ne creştea în suflet, dar noi nu vorbeam despre ea, ne vorbeam unul altuia prin tăcere: atunci...

Acum e iarnă. Lucrez cu lampa aprinsă, iar lumina crepusculară care intră pe fereastră pare albastră, maiestuoasă, ca Moartea. Şi ca înaintea morţii, revăd tot trecutul, resimt din nou o bucurie care nu e de pe lumea aceasta. Dar acum, când sunt singur, nu-mi mai pot aduna gândurile. Îţi scriu doar nişte jalnice crâmpeie. Şi totuşi scriu: atâtea aspiraţii sunt legate de problema Sfântului Duh, încât mă străduiesc să scriu măcar ceva, în memoria ta. Filele scrisorii fie florile uscate ale *acelei* toamne!

Cunoaşterea Adevărului, adică a deofiinţimii Sfintei Treimi, este realizată prin harul Sfântului Duh. Toată viaţa ascetică, adică viaţa în Adevăr, este dirijată de către Sfântul Duh. Cel de-al treilea Ipostas al Sfintei Treimi este într-un fel cel mai apropiat, cel mai deschis pentru ascetul Adevărului. El, „Duhul Adevărului" (*Ioan* 16, 13), este cel care, în sufletul nevoitorului, Îl mărturiseşte pe Dumnezeu, adică mărturiseşte deofiinţimea; El învaţă că „trebuie spusă" ideea *deofiinţimii* (*Luca* 12, 11-12) tuturor celor ce sunt în afara Lui şi care, în consecinţă, îl persecută pe Dumnezeu. Şi totuşi, cunoaşterea Duhului ca Mângâietor, bucuria Mângâietorului poleieşte cu aur doar punctele superioare ale tristeţii; astfel, trandafirii soarelui obosit peste zi zâmbesc spre piscurile albe de zăpadă ale Caucazului. Numai *la capătul* căii spinoase se văd norii trandafirii ai făpturii purificate şi strălucirile albe ca zăpada ale cărnii sfinte şi transfigurate...

Numai la capăt... *Aşa* este în viaţa personală a fiecăruia dintre noi; *aşa* este şi în viaţa globală a omenirii. Atâta timp cât omenirea nu a păşit ferm pe calea mântuirii, Dumnezeu a susţinut-o. Atunci au fost date uitării toate tristeţile; dar tristeţile erau deja în germene, se pregăteau. „Pot oare, fiii nunţii să fie trişti câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zile când mirele va fi luat de la ei şi atunci vor posti" (*Matei* 9, 15).

E adevărat că şi la începutul ascezei pe nevoitor îl va întâmpina, cu un sărut gingaş, Mireasa. E adevărat că şi creştinismul apostolic palpita de plenitudinea bucuriei. Dar *acest* sărut, *această* bucurie nu sunt decât logodna. Această bucurie este dată pentru o cale lungă, pentru multe suferinţe, mai mult pentru încurajare decât pentru merite...

O clipă minunată a scânteiat orbitor şi... *parcă* nu mai este. Dumnezeu s-a desprins de pământ şi de tot ceea ce a surmontat aici în mod direct prin strălucirea Sa. El e cu noi; dar în felul nostru omenesc, pământean, El nu este cu noi. La fel se întâmplă şi în viaţa personală, la începutul căii ascetice, când o bucurie mare, negrăită încălzeşte inima în mod nemeritat şi neaşteptat. Precum Trupul Preacurat şi Cinstitul Sânge al lui Hristos, dăruite pentru hrană şi întărire, această bucurie este dată *„întru logodirea* cu Împărăţia viitoare", întru logodirea cu spiritualizarea şi iluminarea întregii făpturi[154].

Aşa este, repet, la începutul căii. Şi acest început este de o bucurie nemărginită; atât de bine, inexplicabil de bine a fost atunci, încât, amintindu-şi dulcea despărţire, omenirea, chiar şi într-o rememorare fugară, găseşte puterea de a depăşi obstacolele; visând la extazul primei îndrăgostiri, ascetul alungă de la sine gândurile negre ale trudei cotidiene, plictisul şi întristarea vieţii de zi cu zi.

Dar în general, în medie, de obicei, şi viaţa personală a creştinului, în afara avânturilor sale superioare, şi viaţa personală a Bisericii, cu excepţia aleşilor Cerului, Îl cunoaşte pe Sfântul Duh ca Persoană *puţin, confuz şi obscur*. De aceasta este legată şi cunoaşterea lacunară, sporadică a naturii cereşti a Făpturii.

Altfel nici nu se poate. Cunoaşterea Sfântului Duh ar da *deplina* pneumatoforie, *deplina* îndumnezeire a întregii făpturi, iluminarea ei *desăvârşită*. Atunci s-ar sfârşi istoria; atunci ar veni plinătatea soroacelor; atunci în întreaga lume Timp nu ar mai fi. Repet, aceasta ar fi desăvârşirea, cum s-a

învrednicit să vadă Vulturul cel Văzător de Taine: „Iar îngerul pe care l-am văzut *stând pe mare şi pe pământ*, povesteşte El, şi-a ridicat mâna dreaptă către cer. Şi s-a jurat pe Cel ce este viu în vecii vecilor, Care a făcut cerul şi cele ce sunt în cer şi pământul şi cele ce sunt pe pământ şi marea şi cele ce sunt în mare, că *timp nu va mai fi*, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Ci, în zilele când va grăi al şaptelea înger – când va fi să trâmbiţeze – atunci *va fi săvârşită*, ἐτελέσθη, *taina lui Dumnezeu*, precum bine a vestit robilor Săi, proorocilor" (*Apocalipsa* 10, 5-7). Iată ce va fi la hotarul istoriei, când Mângâietor se va descoperi.

Dar atâta timp cât istoria durează, nu sunt posibile decât momente şi clipe de iluminare cu Duhul; deocamdată, pe Mângâietor îl cunosc doar unii oameni, doar în anumite momente şi clipe, şi atunci se ridică deasupra timpului, în Veşnicie, „timp pentru ei nu mai este". Deplinătatea dobândirii le este inaccesibilă credincioşilor în ansamblul lor, la fel cum îi este inaccesibilă şi unui credincios separat, în ansamblul vieţii lui. Biruinţa lui Hristos asupra Morţii şi Stricăciunii încă nu a fost însuşită de către făptură, nu a fost însuşită în întregime; deci nu există nici deplinătate a cunoaşterii. Precum moaştele neputrezite ale aseţilor sunt chezăşia biruinţei asupra Morţii, adică a descoperirii Duhului în natura corporală, tot aşa şi sfintele iluminări spirituale sunt chezăşia biruinţei asupra raţiunii, adică descoperirea Duhului în natura sufletească. Or, atâta timp cât nu există înviere, nu există nici iluminarea deplină a raţiunii de către Sfântul Duh. A afirma că a fost atinsă cunoaşterea completă sau purificarea perfectă a cărnii înseamnă a fi uzurpator precum Simon Magul, Manes, Montan, precum *hlîştii** şi mii de alţi asemenea pseudo-purtători de duh, care au spus şi spun minciuni despre Sfântul Duh. Aceasta este perversiunea întregii firi omeneşti, care se numeşte „amăgire" sau „ispită"[155].

Da, Sfântul Duh acţionează în Biserică. Dar întotdeauna cunoaşterea Lui a fost fie o chezăşie, fie o răsplată, în momente deosebite şi la oameni excepţionali; şi aşa va fi până când nu „se vor împlini" toate. Iată de ce, citind scrierile bisericeşti, nu putem trece peste un fapt care mai întâi pare ciudat, dar mai apoi, în lumina celor spuse mai sus, îşi manifestă necesitatea internă: toţi Sfinţii Părinţi şi toţi filozofii mistici vorbesc despre importanţa ideii de Duh în concepţia creştină despre lume, dar mai nimeni nu dă lămuriri precise şi determinate. Se vede clar că Sfinţii Părinţi ştiu *ceva* în sinea lor; dar este şi mai clar că această cunoaştere este atât de adânc tăinuită, atât de „nerăspunzătoare", atât de inefabilă, încât nu sunt în stare s-o îmbrace în cuvinte clare. Ne referim în primul rând la dogmatişti, deoarece ei trebuie să vorbească clar şi la fondul problemei; tocmai ei se dovedesc a fi aproape muţi sau fac confuzii evidente. Să ne amintim măcar de „sistemul biunitar" al lui Herma

---

* Adepţi ai unei secte apărute în cadrul ortodoxiei de rit vechi. Secta este organizată în comunităţi numite corăbii, în fruntea cărora se află prooroci, hristoşi, născătoare de dumnezeu sau proorocite; nu recunosc clerul, Biserica şi Sfintele Taine; cred în Hristos dobânditul, adică admit posibilitatea ca fiecare om să devină Hristos pe calea urmării ascetice a modului de viaţă al lui Iisus. Liturghia lor constă din lecturi şi tâlcuiri ale Sfintei Scripturi, din cântări însoţite de sărituri şi alergări, care au menirea de a-i aduce într-o stare de frenezie şi delir, luată de ei drept profetică (n.t.).

(secolul al II-lea) şi de autorul celei de-a doua epistole pseudo-clementine către corinteni: ambii autori confundă de-a dreptul Duhul Sfânt cu Biserica[156]. Sau, din secolul al III-lea, să ne amintim sistemul lui Tertulian, unde Duhul este atât de neclar separat de Cuvânt, încât aproape nu poate fi distins de Acesta şi adeseori este numit în locul Lui[157].

Această contradicţie internă m-a frapat pentru prima dată atunci când am citit *Principiile* lui Origen, care datează din anii 228-229. Expunând dogmatica creştină, Origen îşi manifestă ferma convingere că ideea de Duh Sfânt este o idee eminamente creştină – este, ca să spunem aşa, o „parolă" a creştinismului.

> „Toţi, spune el, care recunosc într-un fel sau altul Providenţa, mărturisesc că există un Dumnezeu nenăscut, care a creat şi ordonat totul; toţi Îl recunosc drept părinte, *parentem*, al universului. Apoi, nu suntem singurii care predicăm că El are un Fiu. Astfel, cel puţin filozofilor greci şi barbari această învăţătură li se pare destul de uimitoare şi neverosimilă; totuşi, unii dintre ei exprimă o opinie despre Fiul când mărturisesc că totul a fost creat de cuvântul sau raţiunea lui Dumnezeu... Însă, în ce priveşte ipostasul (*subsistentia*, traducerea literală a cuvântului ὑπόστασις) Sfântului Duh, apoi în privinţa lui nimeni nu a putut face nici măcar o supoziţie, cu excepţia celor care mărturisesc credinţa în Hristos."[158]

Ce-i drept, ne putem îndoi că lucrurile stau chiar aşa în realitate. Sf. Iustin Filozoful, în prima sa *Apologie*[159], datând probabil de prin 150 sau chiar din anii 138-139, scrisă deci cu 80 sau 90 de ani înaintea *Principiilor* lui Origen, Iustin Filozoful, spun, cu nu mai puţină fermitate, îi atribuie lui Platon cunoaşterea tuturor celor trei Ipostasuri. Indiferent dacă această convingere a lui Origen va fi fiind sau nu corectă în fond, ea este foarte caracteristică pentru înţelegerea istoriei cunoaşterii spirituale. Într-adevăr, s-ar putea crede că, după ce a enunţat ideea de mai sus, Origen a procedat la deducerea ideii de Duh Sfânt, cum făcuse mai înainte cu ideea de Tată şi Fiu. Însă „Origen nu a îndeplinit sarcina de a da o fundamentare speculativă faptului existenţei Sfântului Duh, de a indica necesitatea logică a existenţei trinitare a Divinităţii". Aceasta e judecata unuia dintre cei mai nepărtinitori istorici, care este în acelaşi timp şi unul dintre cei mai savanţi dogmatişti[160].

De altfel, Origen este dinainte de acord cu această sentinţă severă. Căci ceea ce-i pretinde criticul, ceea ce-i cere mişcarea naturală a gândirii „este imposibil" după Origen[161]. Da, deducţia este imposibilă. Fie şi aşa; însă nu se poate pretinde că imposibilitatea demersului *speculativ* ar justifica lipsa de fermitate şi precizie chiar şi în *expunerea* datelor dogmatice. Iar Origen, prin forma interogativă a expunerii sale, de multe ori evită pur şi simplu răspunsul, iar uneori este evident că uită de ideea de Duh Sfânt. O uitare uşor explicabilă, de altfel! În realitate, la o profundă analiză metafizică a sistemului lui Origen, Sfântul Duh n-are ce căuta în acest sistem. El este, ca să spunem aşa, cel mult o „fereastră falsă", prevăzută pentru simetria clădirii. Origen, uriaşul care păşea cu bărbăţie şi siguranţă pe câmpiile dogmaticii, care nu se temea să-şi creeze propriile concepţii, uimitoare câteodată prin curajul şi rapiditatea avântului lor, acest Origen, deci, trece pe neaşteptate *pe*

lângă ceea ce el însuşi a numit aspectul cel mai important al înţelegerii creştine a vieţii, prefăcându-se în ceva mic, într-un pitic gârbovit şi zbârcit, bolborosind confuz şi neinteligibil lucrurile esenţiale.

Această cădere din măreţie în lamentabil este atât de surprinzătoare, încât de mult i-a frapat pe toţi, începând cu Vasile cel Mare, după părerea căruia „Origen este un om care nu a avut concepţii prea sănătoase despre Duhul Sfânt"[162], şi terminând cu apărătorii lui moderni, care încearcă să-l justifice când prin interesul aproape exclusiv al timpului său pentru elaborarea ideii de Fiu şi de Tată, când prin caracterul insuficient al definirii Duhului Sfânt de către concilii, când prin intenţia lui de a se pronunţa într-o altă lucrare asupra chestiunii în cauză[163]. Oricum vor fi stând lucrurile, rămâne totuşi o impresie directă şi neîndoielnică: în conştiinţa lui Origen, această idee suferea de o insuficientă cristalizare internă. Acelaşi lucru trebuie spus şi despre alţii, care vorbesc despre Duhul Sfânt când neclar şi fragmentar, când cu reţinere şi precauţie.

Această insuficientă cristalizare a ideilor – care provine din caracterul excepţional al întâlnirilor intelectuale cu Duhul Sfânt – este evidentă şi din faptul că şi în literatura patristică, după cum am arătat mai sus, se întâmplă frecvent ca ideile de Duh Sfânt şi Sofia-Înţelepciune să nu fie nici net distinse una de alta, nici definite clar în raport cu noţiunea de Logos. Faptul este cu atât mai bătător la ochi cu cât ideile de Tată şi Fiu sunt elaborate cu cea mai mare subtilitate, putându-se spune că sunt suficient de cizelate. De pe urma lecturii scrierilor bisericeşti rămâne inevitabil aceeaşi impresie generală, directă, produsă de un tablou din care o parte este terminată, iar cealaltă numai vag schiţată. Bineînţeles, se pot cita *felurite* pasaje convenabile din operele Sfinţilor Părinţi. Însă este imposibil să nu recunoaştem că, în ansamblu, lucrurile se prezintă cum am arătat eu aici; această impresie generală poate fi uşor justificată dacă vom încerca să comparăm învăţătura despre Tatăl şi Fiul cu învăţătura despre Duhul Sfânt[164].

Este adevărat că în privinţa Duhului Sfânt există controverse şi se avansează diferite afirmaţii. Dar toate au un caracter formal şi schematic; ele diferă de afirmaţiile respective în privinţa Fiului şi Tatălui aşa cum contururile trasate cu creionul pe un tablou se deosebesc de pânza plină de culori. În timp ce existenţa ipostatică a Tatălui şi a Fiului este percepută prin fiecare fibră a organismului spiritual; în timp ce ereziile referitoare la Tatăl şi Fiul sunt inacceptabile în mod organic şi direct pentru întreg interiorul; în timp ce natura Tatălui şi a Fiului este exprimată în formule limpezi precum cristalul şi armonioase din punct de vedere geometric, având caracterul unei axiome religioase, învăţătura despre Duhul Sfânt este total sau aproape total trecută cu vederea, fiind expusă pe ocolite, ca o teoremă logică, după schema: „Deoarece despre Fiul s-a spus cutare şi cutare lucru, *prin aceasta suntem obligaţi deja* să spunem despre Duhul cutare şi cutare lucru". Pentru credincios, aspectul veridic al definiţiilor relative la Fiul este evident în mod direct, însă cel privitor la definiţia Duhului este probat pe cale ocolită, stabilindu-se prin exactitatea formală a unor raţionamente intermediare. Demonstraţiile şi fundamentările logologiei au putut fi şi au fost nişte naivităţi, nişte însăilări

insuficiente şi prealabile, în timp ce însuşi edificiul dogmaticii se sprijinea pe marele cuvânt ὁμοούσιος, care este de un adevăr imediat pentru conştiinţă, pentru viaţa conform credinţei în Iisus Hristos, cuvânt care susţinea însăşi clădirea şi prin care se menţineau toate schelele. Pentru oamenii spirituali, deofiinţimea Cuvântului era dată de experienţa lor de viaţă; ei recunoşteau deofiinţimea şi o mărturiseau în pofida argumentaţiei şi neţinând cont de demonstraţiile contrare. În cadrul învăţăturii despre Cuvântul, argumentaţia nu era decât o anexă. Însă în cadrul învăţăturii despre Sfântul Duh, argumentaţia era aproape totul, şi fără ea dogma îşi pierdea puterea de convingere. Ceea ce spune adamantinul Origen despre existenţa şi originea Duhului Sfânt este o invenţie *ad hoc*, o filozofare expresă, fabricată pentru a evita ciocnirea cu tradiţia Bisericii; de fapt, pentru Origen ar fi fost mult mai firesc, mai comod, dacă ar fi fost posibil, să treacă cu totul sub tăcere Duhul Sfânt. Duhul „purcede" din Tatăl, căci altfel ar fi trebuit să fie născut sau din Tatăl, şi atunci Fiul ar fi avut un „frate" (chiar aşa le obiectau pneumatomahii ortodocşilor), sau din Fiul, şi atunci Duhul ar fi „nepotul" Tatălui (argumentul lui Tertulian şi al altora). Gândirea lui Origen este atât de confuză încât, în al său *Comentariu la Ioan*[165], oscilează între un Duh creat de către Tatăl şi un Duh care purcede din Tatăl, pronunţându-se când într-un fel, când în celălalt.

Mă vei întreba: „Ce ţi-a căşunat pe Origen?". În primul rând, pentru că este un foarte mare teolog şi un spirit puternic şi independent; în al doilea rând, fiindcă a exercitat o influenţă incalculabilă asupra teologiei posterioare. Cele spuse cu privire la Origen voi fi nevoit, *mutatis mutandis*, să le spun şi despre alţii.

Însuşi Atanasie al Alexandriei – nu doar „cel Mare", ci cu adevărat cel mare –, care, în trei dintre ale sale *Epistole* către Serapion de Thmuis (adică în prima, a doua şi a patra), a dat cu privire la Duhul Sfânt „un studiu exhaustiv, devenit model pentru succesori"[166], argumentează exclusiv *ad personas*; el se sprijină tocmai şi în principal pe faptul că toţi cei ce pretind că Duhul este făptură „divizează şi descompun Treimea", periclitând prin aceasta însăşi învăţătura despre Fiul etc. Aşadar, Atanasie *este nevoit* să recunoască deofiinţimea Duhului Sfânt fiindcă altfel ar fi trebuit să respingă tot ce s-a spus despre Fiul. Dar nici Atanasie nu precizează ce este de fapt „ἐκπόρευσις, purcederea" Duhului, spre deosebire de „γέννησις, naşterea" Fiului. Din cele trei însuşiri personale ale Ipostasurilor divine, şi anume: ἀγεννησία, γέννησις şi ἐκπόρευσις, primele două sunt pe deplin inteligibile spiritualiceşte, pe când ultima nu se dovedeşte a fi decât semnul unei anumite experienţe spirituale, ce rămâne încă să fie atinsă.

La fel de formal le obiectau pneumatomahilor şi Grigorie de Nyssa împreună cu Vasile cel Mare[167]; în pofida faptului că erau deprinşi cu elanurile intelectuale, nici ei nu şi-au putut însuşi problema privitoare la Duhul Sfânt. Şi la ei Duhul Sfânt este considerat în preajma Tatălui şi Fiului, însă nu independent.

Probabil că Sf. Vasile cel Mare a contribuit mai mult decât oricine la pregătirea minţilor pentru al doilea sinod ecumenic, adică pentru înţelegerea dogmei Duhului Sfânt. Şi totuşi, diferenţa dintre faimoasa *toleranţă* a

Sfântului Vasile cel Mare în polemica cu macedonenii şi, în general, în problemele pneumatologiei şi *ardoarea* întregii atmosfere spirituale de atunci în care se dezbăteau problemele de logologie, poate că a fost condiţionată în cel mai înalt grad de diferenţa dintre convingerile sale interioare în cazul adoptării unei poziţii sau a alteia[168]. Apare în mod involuntar bănuiala că la mijloc nu este doar toleranţa faţă de alţii, ci şi oarecare răceală proprie faţă de o problemă care nu i-a pătruns suficient de adânc în inimă. Şi pe Vasile cel Mare îl preocupa deofiinţimea Sfântului Duh, dar neavând în această problemă decât o viziune laterală, în timp ce întreaga acuitate a punctului său de vedere era îndreptată asupra deofiinţimii Fiului. Mărturisirea voluntară şi liberă, ca şi apărarea Fiului atrăgeau parcă şi mărturisirea involuntară şi inevitabilă a Duhului, ca şi apărarea Lui.

Repet, aceasta nu este o întâmplare a istoriei *teologiei*, ci o consecinţă necesară în împlinirea ceasurilor şi soroacelor, o descoperire necesară şi ineluctabilă a revelaţiei (relativ neclare) a Duhului ca *Ipostas*, o deficienţă a vieţii înseşi. Afirmaţia noastră poate fi uşor demonstrată. Unde găsim noi expresia imediată a experienţei spirituale? Unde este ea mai puţin modificată? În rugăciuni şi cântări, în liturghie; cultul liturgic este funcţia cea mai semnificativă şi esenţială a vieţii trupului Bisericii. Mărturia cultică este cea mai sigură. Dar se pune întrebarea: unde trebuie să căutăm mai întâi indicaţii asupra locului pe care îl ocupa Sfântul Duh în minţile şi inimile vechilor membri ai Bisericii, în raport cu celelalte Ipostasuri? Ei bine, desigur, acolo unde o sărbătoare era destinată a proslăvi toate cele trei Ipostasuri.

Slujba din ziua Sfintei Treimi, adică cea consacrată special Preasfintei Treimi, trebuie să ne indice clar în ce măsură ipostasierea Duhului Sfânt era un fapt de experienţă bisericească vie, nu doar o teoremă a teologiei dogmatice. Şi această indicaţie este cu atât mai preţioasă pentru noi cu cât partea principală din „Rânduiala Cincizecimii"[169] (înţeleg prin aceasta cele trei rugăciuni solemne ale îngenuncherii) este alcătuită, cel mai probabil, tocmai în perioada sau chiar în timpul când a trăit Vasile cel Mare.

Ce găsim noi aici? *Prima* rugăciune cu îngenunchere începe astfel:

„Preacurate, neîntinate, fără început, necuprinse, nevăzute, neurmate, nebiruite, nenumărate, fără răutate, Doamne: carele singur eşti fără de moarte, care locuieşti în lumina cea neapropiată; Cel ce ai făcut cerul şi pământul şi marea şi toate cele dintr-însele; carele, înainte de cerere, tuturor le îndeplineşti cererile; Ţie ne rugăm şi de la Tine cerem, Stăpâne, iubitorule de oameni, Tatălui Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos...". Evident, este o adresare către *Dumnezeu-Tatăl*.

A doua rugăciune cu îngenunchere este către Fiul:

„Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, carele ai dat pacea Ta oamenilor şi darul Preasfântului Duh, încă fiind cu noi în această viaţă, l-ai dat pururea celor credincioşi spre moştenire nestricată...". Aşa începe preotul să se roage.

În sfârşit, *a treia* rugăciune cu îngenunchere, care în rânduială ocupă exact locul corespunzător celorlalte două rugăciuni, fiind deci analogul liturgic al celorlalte, se deschide cu adresarea:

„Izvorule pururea curgător, dătătorule de viaţă şi luminătorule, putere pururea deofiinţă cu Tatăl, carele ai îndeplinit bine toată rânduiala cea pentru mântuirea omenească...".

Dar către Cine este adresată această rugăciune? Ce urmează? După sensul prăznuirii („ziua Treimii"!), după poziţia liturgică a acestei a treia rugăciuni, în sfârşit, după epitetele Persoanei căreia îi este adresată, este firesc să aşteptăm continuarea:

„Sfinte Duh", sau „Mângâietorule", sau „Împărate al Adevărului", sau oricare alt nume al celui de-al Treilea Ipostas al Preasfintei Treimi; este atât de natural, încât, ascultând această rugăciune, fără să vrei, auzi unul dintre aceste nume şi rămâi convins că adresarea este către Duhul Sfânt. În realitate, nu. Iată continuarea rugăciunii întrerupte:

„Hristoase, Dumnezeul nostru, carele ai sfărâmat lanţurile de nedezlegat ale morţii şi încuietorile iadului şi ai călcat mulţimea duhurilor celor viclene; carele te-ai adus pentru noi junghiere neprihănită..." şi aşa mai departe, toate sunt îndreptate către Domnul nostru Iisus Hristos, şi nu către Duhul Sfânt.

Secolului de doctrine stereotipe, mai mult sau mai puţin răspândite, când dogma Duhului Sfânt nu era fixată în cuvinte decât indirect şi doar în măsura în care acţiunea „iconomică" a Duhului era legată de aceeaşi acţiune a Tatălui şi Fiului, i-a luat mai apoi locul veacul în care noţiunile găsite pentru Fiul erau utilizate în legătură cu Sfântul Duh. Însă este remarcabil că distincţia personală a Celui de-al Treilea Ipostas nu rămânea decât formal semnificată prin cuvântul *purcedere*, ἐκπόρευσις, fără un conţinut concret, totuşi.

Şi aşa a fost în continuare. Reţeta teologică ce consta în a vorbi despre Duhul conform modelului celor spuse despre Cuvânt – adică, în esenţă, de a crea un contur de umbră al Cuvântului – a dominat într-un fel sau altul în cercurile ortodoxe, deşi în acest timp, în pustiurile Tebaidei şi Palestinei, unor sfinţi (acestor culmi, acestor puncte aproape supraumane ale Bisericii) Duhul li Se arăta şi, prin ei, prin sufletul şi trupul lor, Se arăta celor care îi înconjurau. Iar cercurile ortodoxe cădeau într-o evidentă doctrină falsă când încercau să-L cunoască cu forţa pe Mângâietorul, să-L zăvorască cu sila pe El, Duhul Libertăţii, în cuşca unor concepte filozofice. În locul Duhului erau sesizate ispite, trăiri pseudo-mistice ale sufletului cufundat în subterana tenebroasă a lumii, agăţat de forţele întunericului ca de nişte îngeri ai luminii. Astfel se demonstrează încă o dată faptul că, în afara ascezei şi exerciţiului, Duhul a fost şi este cunoscut doar la modul negativ.

Misticii mai apropiaţi de timpurile noastre – care întotdeauna au manifestat un viu interes pentru pneumatologie – nu s-au aflat într-o situaţie mai bună. Distingând în cuvinte Ipostasurile Duhului şi Fiului, în majoritatea cazurilor sfârşeau prin a le identifica, deoarece îi atribuiau Duhului Sfânt tot ce s-a spus deja despre Fiul, confundând pe deasupra Duhul cu Sofia[170].

În ce constă particularitatea proprie a Duhului Sfânt? S-a vorbit mult despre asta, dar s-a spus prea puţin. Vasile cel Mare[171] recunoaşte că „modul purcederii rămâne neexplicat" şi, în consecinţă, nu face nici o tentativă de a-l descoperi. Semnificativ e că celebrul apărător al ortodoxiei împotriva veleităţilor catolice, împotriva tentativelor de raţionalizare a dogmei şi de

explicare ca „filozofemă" a ceea ce nu ţine de filozofie, Marcu din Efes, pe mormântul căruia Gheorghe Scolariul[172] a gravat epitaful:

Εφεσίων πρόεδρος ἀστὴρ γῆς πάσης;
πῦρ ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους φατρίας
καὶ φῶς ὁδηγοῦν εὐσεβεστέρας φρένας...

adică „Episcopul efesenilor, luminătorul întregii regiuni, focul care arde eresurile, lumina călăuzitoare a sufletelor evlavioase", deci acest Marcu din Efes scrie „creştinilor ortodocşi": „Noi, împreună cu Iustin Filozoful şi Martirul zicem că, precum, ὡς, Fiul este din Tatăl, aşa, οὕτω, şi Sfântul Duh este din Tatăl; iar ei, greco-latinii, spun împreună cu latinii că Fiul este în mod nemijlocit, ἀμέσως, iar Sfântul Duh este în mod mijlocit, ἐμμέσως, din Tatăl; noi însă, cu Damaschin şi cu toţi Sfinţii Părinţi, *nu cunoaştem deosebirea între naştere şi purcedere*, dar ei deosebesc, împreună cu Toma şi latinii, două feluri de origini: mijlocită şi nemijlocită"[173]. De altfel, această mărturisire nu este singura; s-ar putea cita o mulţime de afirmaţii asemănătoare. Îl voi aminti doar pe Sf. Grigorie de Nyssa, care vorbeşte despre caracterul de neînţeles al „purcederii Duhului Sfânt"[174].

Speculaţia teozofică se oprea la jumătatea drumului sau se încurca în deosebirea dintre „naştere" şi „purcedere", când nu recurgea la catolicul *Filioque*, acest produs naiv al unei evlavii excesive şi al unei teologii premature. Merită să citâm „nume"? Să-i lăsăm pe cei care au inventat diferite teorii despre Duhul Sfânt să se odihnească în pace, până când aceste probleme se vor rezolva singure, fără eforturile noastre. Ar fi prea simplu să căutăm cauza acestei reticenţe vechi de două mii de ani într-o insuficientă perspicacitate a teologilor. Care perspicacitate, când e vorba de credinţă? *Ex nihilo nihil*: mai mult decât la orice altceva, această formulă se aplică teologiei, care este o ştiinţă *experimentală*[175]. Dacă în momentul de faţă nu există reprezentări complete ale Duhului Sfânt ca Ipostas, dacă nu există pneumatofanii personale – cu excepţia unor cazuri excepţionale şi a unor oameni excepţionali –, înseamnă că este imposibilă şi elaborarea de formule, deoarece ele cresc pe terenul vieţii bisericeşti, generale şi cotidiene, pe terenul fenomenelor comune şi, ca să zicem aşa, constante, şi nu în funcţie de cazuri singulare şi speciale ale vieţii spirituale. Desigur, totul este minune în Sfânta Biserică: Taina, sfeştania, fiecare icoană şi fiecare imn bisericesc nu sunt altceva decât minuni. Da, în Biserică totul este minune, căci tot ce există în viaţa ei este plin de har, iar harul divin este singurul lucru demn să fie numit „minune". Dar toate acestea sunt o minune permanentă; or, în Biserică există şi adieri mai rare, „minuni" în sensul mai obişnuit al cuvântului – şi ele, cu cât sunt mai rare, cu atât mai departe sunt de o expresie verbală: nu pot fi create formule pentru asemenea minuni, căci orice formulă este o repetiţie. Cu excepţia unor momente particulare, când credincioşii laolaltă (şi asta este totul) au fost în Duhul Sfânt sau au început a fi în El, această aflare în Duhul Sfânt nu a devenit un fapt curent de viaţă.

În obştile şi comunităţile unde experienţa Duhului era declarată drept normă, apărea în mod inevitabil fenomenul numit *hlîstovism**, luând această denumire

---

* În original, *hlîstovstvo*, fenomenul sectar al *hlîştilor* (v. nota precedentă) (n.t.).

în sensul generic de entuziasm pseudo-duhovnicesc şi pseudo-mistic, de emoţie *psihică* (nu spirituală) a unei comunităţi de oameni cuprinşi de exaltare.

Să cercetăm cu atenţie scrierile Sfinţilor Părinţi, în special cele ascetice, în care viaţa duhovnicească este descrisă cu cea mai mare claritate. Vom observa un fenomen tipic: despre Tatăl se vorbeşte puţin, despre Fiul – relativ mult şi cel mai mult se vorbeşte despre Duhul Sfânt. Cu toate acestea, nu ne putem elibera de impresia că sfinţii asceţi îl cunosc foarte exact pe Fiul lui Dumnezeu ca Ipostas de sine stătător şi că El este atât de aproape de conştiinţa lor, încât îl pune oarecum în umbră chiar pe Tatăl; şi pe Tatăl îl cunosc îndeajuns, dar despre Duhul Sfânt ca Ipostas ştiu puţin, aproape nimic. Dacă părinţii dogmatişti, prin atitudinea şovăielnică sau prin tăcerea lor, divulgă o incertitudine lăuntrică în problema Duhului Sfânt, o insuficientă cunoaştere a lui ca Ipostas, apoi părinţii asceţi, prin îmbelşugatele lor cuvinte, îşi trădează şi mai evident o aceeaşi stare de conştiinţă. Pentru ei, în viaţa practică, Duhul Sfânt este „Duhul lui Hristos", „Duhul lui Dumnezeu", o putere impersonală, iluminatoare şi purificatoare a lui Dumnezeu. Căci nu degeaba, mai apoi, în locul Duhului Sfânt, pe nesimţite şi puţin câte puţin, au început a vorbi despre „har", adică despre ceva cu totul impersonal. De obicei nu Duhul Sfânt este cunoscut, ci energiile Lui harice, puterile Lui, acţiunile şi activităţile Lui. „Duh", „duhovnicesc", „purtător de duh", înduhovnicire" etc. sunt cuvinte care împestriţează scrierile Sfinţilor Părinţi. Or, tocmai din operele lor se vede că aceste cuvinte: „Duh", „duhovnicesc" etc. se referă la stări particulare ale credinciosului, provocate de Dumnezeu, şi deloc sau aproape deloc nu au în vedere existenţa personală, de sine stătătoare a Ipostasului al treilea din Sfânta Treime. În fond, Sfinţii Părinţi nu vorbesc mult despre *Duhul Sfânt*, ci despre *duhul sfânt*, şi e greu de trasat graniţa şi de departajat cazurile când vorbesc despre *Duhul* şi când despre *duh*. Impresia generală este că de la *Duh*, prin intermediul *Duhului*, se produce o trecere neobservată la *duh*. În cel mai bun caz, de la Duhul dumnezeiesc, prin raţiune, se ajunge la duhul. Este adevărat că de la Duhul vine înduhovnicirea noastră, la fel cum de la Fiul vine filiaţiunea noastră şi de la Tatăl, personalitatea noastră creatoare. Dar poate să-i vină în gând celui care citeşte operele Sfinţilor Părinţi să se îndoiască şi să fie nedumerit (măcar în sinea lui): pasajul respectiv sau altul va fi vorbind despre *Fiul* sau despre fiu, despre *Creatorul* sau despre creator?

Apoi, dorind să demonstreze deofiinţimea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul, autorii patristici arătau identitatea dintre acţiunea soteriologică a Duhului Sfânt şi cea a Fiului[176]. Altfel spus, Sfinţii Părinţi nu făceau o distincţie clară nici măcar în privinţa percepţiei acţiunilor harice ale Fiului şi ale Duhului. În acest sens, Macarie cel Mare se deosebeşte foarte puţin de Isaac Sirul, de Ioan Scărarul sau de Efrem Sirul. Desigur, îngroş liniile şi simplific starea de lucruri; desigur, trag un contur, şi n-o fac cu creionul, ci cu bidineaua; desigur, cele spuse aici nu sunt nici pe departe *totul*. Indiscutabil, din când în când apar şi trăsăturile unei alte cunoaşteri: cea a unei percepţii personale a Duhului Sfânt; dar aceste trăsături sunt preliminare, neîncheiate. De altfel, ar fi ridicol să vedem în această neîncheiere un defect personal

al sfinţilor, o consecinţă a insuficientei lor profunzimi sau purităţi. Din întunecimea ceţoasă a veacurilor, din negura istoriei strălucesc spre noi Sfinţii Părinţi, ca nişte stele vii, neputrezite, ca ochii văzători de Dumnezeu ai Bisericii. Dar timpurile încă nu erau împlinite şi nici măcar aceşti ochi nu au putut întrezări pe Cel prin care Făptura va fi îmbucurată şi mângâiată. Nu se împlinise atunci plinătatea soroacelor, cum nu s-a împlinit nici acum. Sfinţii tânjeau şi aşteptau; aşa aşteptau neprihăniţii veterotestamentari cunoaşterea Fiului lui Dumnezeu. Întreaga viaţă a Antichităţii precreştine: religia, ştiinţa, arta, societatea, chiar aspiraţiile personale – totul se sprijinea pe revelaţia Tatălui, pe trăirea Tatălui, a Creatorului tuturor lucrurilor, pe Testamentul conştient sau aproape uitat încheiat cu El. Toată înţelegerea lumii şi a vieţii era dezvoltarea unei categorii, a categoriei de paternitate, de naştere, de generaţie, oricum am numi-o[177]. Şi este imposibil să facem să apară contururile neclare ale cunoaşterii lor, la fel cum este imposibil să developăm o placă fotografică insuficient expusă; dacă am ţine-o mai mult timp în revelator, întreaga imagine s-ar „voala", s-ar acoperi cu un fel de peliculă cenuşie. La fel se „voalează" şi gândirea care vrea să recepteze Duhul fără sfinţenie. De altfel, chiar aşa se întâmplă cu persoanele „noii conştiinţe".

Pe măsura apropierii de Sfârşitul Istoriei, pe vârfurile Sfintei Biserici apar razele noi, *trandafirii*, până acum aproape invizibile, ale Neapusei Zile ce va să vie. Chiar Simeon Noul Teolog vorbeşte deja cumva altfel, în nişte tonuri noi faţă de vechii asceţi. În Biserica noastră naţională, aceste tonuri „joacă" precum soarele ce răsare în Sărbătoarea Sărbătorilor[178]. Sf. Serafim din Sarov şi marii stareţi de la Optina, Lev, Leonid şi Macarie, dar mai ales Ambrozie, adună în sine, ca într-un focar, sfinţenia *poporului*. Sfinţi pe jumătate, ei nu *mai* sunt de-acum călugări în sensul îngust al cuvântului. Prin ei, ca prin nişte lentile telescopice, se vede Cel ce va să vie. Nuanţa lor este cu totul nouă, deosebită, apocaliptică. Numai orbii pot să nu vadă acest lucru. Ar fi o superficialitate sau o nebunie să mergem înainte nu pe urmele lor, ci *neţinând cont de* ei, pentru că ar însemna să vrem a prescurta în mod arbitrar cursul istoriei mondiale, fixat din veac. Ar însemna să respingem cuvintele Domnului Iisus: „Şi cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot?" (*Matei* 6, 27; *Luca* 12, 25).

Dar ia aminte: *întreaga* noastră concepţie despre lume, toată ştiinţa noastră (nu mă refer la ştiinţa teologică, ci la ştiinţă în general, la spiritul ştiinţific) este construită în totalitate pe ideea de Logos, pe ideea de Dumnezeu-Cuvânt; de fapt, nu doar ştiinţa este aşa, ci şi *toată* viaţa noastră, *toată* structura sufletului nostru. Toţi gândim în categoria de *lege*, conform *armoniei*. Această idee de logic, de logism[179], de „verbalitate", adeseori deformată până devine de nerecunoscut, este nervul principal a tot ce este viu şi autentic în viaţa noastră intelectuală, morală şi estetică. „Legea" Lumii, unică, universală, atotcuprinzătoare, generală, Numele ipostatic al Tatălui, Providenţa Divină, fără voia Căreia nu cade nici un fir de păr de pe cap, Care face crinii să crească pe câmp şi hrăneşte păsările cerului, Dumnezeu, Care Se epuizează prin creaţia lumii şi prin „iconomia" mântuirii, iată premisa religioasă a ştiinţei noastre – iar în afara ei, în afara acestei premise, mai mult sau mai puţin abstract formulată, *nu există* ştiinţă. „Uniformitatea legilor naturale"

reprezintă un postulat fără de care toată ştiinţa nu este decât sofistică goală[180]; dar acest postulat nu poate deveni realitate psihologică decât în cazul credinţei în Acel cuvânt pe care, în primele versete ale Evangheliei sale pascale, Îl anunţă Vulturul Văzător de Taine: „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viaţă şi viaţa era lumina oamenilor. Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o" (*Ioan* 1, 1-5)[181]. Iată „Fundamentele ştiinţei"[182]; şi dacă le vom respinge, răzbunarea cruntă va fi iminentă: decăderea ştiinţei clădite pe nisipuri mişcătoare şi absorbante.

Domeniul ştiinţei este regularitatea, ordinea şi organizarea lumii, κόσμος, făptura. Această lege a universului, acest număr al Lumii, această armonie a sferelor, dăruită existenţei create, îşi are cu totul rădăcinile în Dumnezeul--Cuvânt, în caracterul personal al Fiului şi în darurile care îi sunt proprii.

Dar tot ce se sprijină pe acest caracter, tot ce este legat de darurile exprese ale Duhului Sfânt *nu intră* în competenţa ştiinţei noastre, a ştiinţei Logosului luat individual. Inspiraţia, creaţia, libertatea, asceza, frumuseţea, valoarea cărnii, religia şi multe altele *se simt* doar vag, arareori sunt *descrise*, li se stabileşte prezenţa, dar se află în afara metodelor şi mijloacelor de investigaţie ştiinţifică, deoarece premisa lor principală este, desigur, premisa coerenţei, premisa continuităţii, a progresiei. În forma existentă, ideea de regularitate este cu desăvârşire inaplicabilă acestora. Aici este vorba de *discontinuitate*, iar discontinuitatea depăşeşte limitele ştiinţei noastre, nu se leagă cu principalele idei ale concepţiei moderne despre lume şi o distruge. E posibil ca investigaţiile şi tendinţele recente[183] în domeniul ideii de discontinuitate să sugereze tocmai aceeaşi apropiere a Sfârşitului.

Cunoaşterea unilaterală a Primului Ipostas a format religia şi viaţa Antichităţii, concepţia ei despre lume, „substanţială", organică, în cadrul căreia efectul fenomenal este gândit ca fiind *generat* nemijlocit de cauza sa metafizică.

Cunoaşterea unilaterală a Celui de-al Doilea Ipostas a format religia şi viaţa epocii contemporane, concepţia ei despre lume „legică", logică, vizând regularizarea fenomenelor de către forma lor ideală.

Şi în sfârşit, aspiraţia liberă spre frumuseţe, dragostea de Scop reprezintă o deviere de la atitudinea ştiinţifică, o profeţie tipologică a vieţii fără de moarte şi a cărnii sfinte, înviate. Posturile sfinte sunt premisele iluminării trupului; sfintele moaşte, pe care le sărutăm, sunt scânteieri ale învierii; Sfintele Taine sunt izvoarele îndumnezeirii. Iată chezăşiile şi logodirile împărăţiei viitoare. Dar această împărăţie vine (personal) şi va veni (pentru societate) doar atunci când se cunoaşte şi va fi cunoscut Mângâietorul ca Ipostas, când prin această cunoaştere se cunoaşte şi va fi cunoscută „Unitatea Trinitară", care iluminează sufletul:

> „Prin Sfântul Duh tot sufletul viază
> şi prin curăţenie se înalţă,
> luminează-ne prin Treimea cea deofiinţă
> cu sfinţenie de taină".

Misterul sacru, vechi al ştiinţei antice; rigoarea morală, seriozitatea celei moderne; în sfârşit, înaripareа bucuroasă, uşoară a celei viitoare, a „ştiinţei vesele"[184].

Înaripatul meu! Schiţez gânduri pe care mai mult le simt decât le pot exprima. Parcă un fel de pânză, parcă un fel de corp format din cele mai fine raze stelare se ţese la fundamentele lumii: *ceva* se aşteaptă. Lipseşte *ceva*, după care tânjeşte inima doritoare să se elibereze şi să fie cu Hristos. Şi va fi *ceva*: „nu s-a arătat încă ce va fi". Dar cu cât mai acut se simte *ceea ce se pregăteşte*, cu atât mai apropiată şi mai intimă devine legătura cu Biserica--Mamă, cu atât mai uşor şi mai simplu este, de dragul ei, să suporţi noroiul cu care se aruncă în Ea. Ce va fi, va fi în Ea şi prin Ea, nu altfel. Cu bucurie blândă aştept ceea ce va fi şi „Acum slobozeşte" cântă zile întregi şi răsună în inima împăcată. Când va veni *aceasta*, când se va descoperi Marele Paşte al Lumii, atunci se vor sfârşi toate disputele omeneşti. Nu ştiu dacă va fi curând sau dacă mai avem de aşteptat încă milioane de ani, dar inima mi-e liniştită, deoarece speranţa o apropie tot mai mult de *aceasta*. În cel mai înalt grad mi-e străină aspiraţia oamenilor „noii conştiinţe religioase"[185], care doresc să dobândească parcă cu forţa Duhul Sfânt. În dorinţa expresă de a aboli toate timpurile şi soroacele, ei încetează a vedea ceea ce au dinaintea ochilor, ceea ce le este dat – şi ei nu ştiu şi nu înţeleg lăuntric; alergând după *totul*, se frustrează de ceea ce este şi de ceea ce acum încă nu suntem capabili să asimilăm, pentru că inima noastră încă nu este curată, pentru că inima făpturii încă nu este curată şi, necurată fiind, ar arde din pricina apropierii de Cel Curat şi de Cel Preacurat. Fie ca, măcar pentru scurt timp, să le revină calmul şi atunci, poate, vor vedea aceşti oameni ai pseudo-cunoaşterii că nu au teren real sub picioare, că vorbele lor nu sunt decât flori deşarte şi că ei înşişi ajung mai apoi să creadă în ele. Cazul lor este comparabil cu cel al lui Lev Tolstoi: singur a inventat o *schemă* (!) a eclezialităţii (*ţerkovnost'*) fără har, falsă, apoi a spart-o (ceea ce, desigur, i-a reuşit cu uşurinţă) – şi, mulţumit de victoria repurtată asupra himerei generate de gândirea lui total raţionalistă, care năzuieşte spre afirmarea de sine, a părăsit terenul plin de har, deşi poluat, plecând în deşertul cuvintelor „bune", pe care nici el nu le poate stăpâni, dar îi sminteşte pe alţii. Căci eclezialitatea e atât de frumoasă, încât cel care o împărtăşeşte fie şi estetic nu poate suporta cu simţirea sa nemijlocită mirosul insuportabil al fanteziilor de tipul celei scornite de Tolstoi. Să-ţi născoceşti o „a cincea evanghelie"[186]: se poate oare imagina ceva mai lipsit de bun-gust?

Şi totuşi, atât la baza tolstoismului, cât şi la baza „noii conştiinţe" se află o idee adevărată. E de-ajuns să iei în consideraţie faptul că anticii s-au rugat Tatălui, iar în decursul întregii noastre epoci oamenii se roagă în principal Fiului; dacă se roagă Duhului, o fac mai ales aşteptându-L decât avându-L faţă în faţă, mai mult tânjind după Mângâietorul decât bucurându-se de El în faţa Tatălui prin Fiul. Ştiu că mi se poate opune o mulţime de citate posibile care afirmă contrariul; le pot da chiar şi singur. Dar mă refer la ceva tipic, chiar dacă aproape nu poate fi demonstrat. De aceea îţi scriu „scrisori" în loc să alcătuiesc un „articol": *mi-e teamă să afirm*, prefer să întreb. Dar ceea ce este tipic (aşa mi se pare) sunt aşteptarea, speranţa, dar sfioasă şi împăcată.

Şi în Vechiul Testament, fără îndoială, există manifestări ale Cuvântului şi Duhului, logo- şi pneumato-fanii; şi acolo, mai ales în Pentateuh, pot fi găsite aluzii neclare la Cuvânt şi la Duh. Şi totuşi, acestea sunt atât de imprecise şi până într-atât nu corespund fondului general al Scripturii, încât numai în lumina Cuvântului întrupat le putem găsi sensul; numai având în conştiinţă dogma Trinităţii putem vedea, cu acest „ochi", în Vechiul Testament primele luciri ale cunoaşterii viitoare. Ia încearcă să-l convingi pe un chinez de dogma Trinităţii numai pe baza Vechiului Testament! Nu sunt sigur nici că ar putea fi făcut să înţeleagă când este vorba despre Cuvântul şi Duhul ipostatice, şi când se vorbeşte pur şi simplu despre activitatea Tatălui. În orice caz, pentru orice cititor neprevenit este clar că doctrina Cuvântului şi, cu atât mai mult, cea a Duhului ies din cărţile veterotestamentare infinit mai puţin în relief decât doctrina despre Dumnezeu-Tatăl[187]. Şi este de înţeles, dacă nici măcar proorocii nu aveau plenitudinea experienţei concrete a Cuvântului şi a Duhului. Noua revelaţie, în cel mai bun caz, era doar râvnită. Acum uită-te la Noul Testament. Cât de masivă apare în faţa oricui doctrina Tatălui şi a Fiului şi, comparativ cu aceasta, cât de puţin dezvoltată este învăţătura despre Duhul. Ideea de Duh este uneori aproape dizolvată în ideea de daruri spirituale. Puterea şi darurile Duhului Sfânt care sălăşluiesc în oameni – oare nu-i semnificativ? – îl umbresc pe Însuşi Sfântul Duh ca Ipostas. Noi suntem duhuri, însă numai în Duhul; totuşi, acest „însă" este adeseori dat uitării. Or, s-ar putea oare spune că filiaţiunea divină a oamenilor în Fiul lui Dumnezeu poate fi măcar comparată cu existenţa proprie a Fiului? În timp ce numai nebunii aflaţi în ispită spirituală, *hlîştii* de toate felurile, pot confunda pe „fiul" cu „Fiul", e foarte uşor să-l confunzi pe „duh" cu „Duhul"; adeseori acelaşi pasaj este intrepretat fie ca referitor la duh, fie ca referitor la Duhul.

Desigur, unele fragmente din *Epistolele* apostolului Pavel, printr-o iluminare fulgerătoare, descoperă în faţa conştiinţei existenţa ipostatică a Sfântului Duh. „Căci câţi sunt mânaţi de Duhul lui Dumnezeu, mărturiseşte Apostolul neamurilor, sunt fii ai lui Dumnezeu... prin care strigăm: Avva! Părinte! Duhul însuşi mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 14-17). Şi încă: „Şi pentru că sunteţi fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Avva, Părinte!" (*Galateni* 4, 6) şi: „...Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu ştim să ne rugăm cum trebuie, ci Însuşi Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Romani* 8, 26). Neîndoielnic, aceste „rugăminţi" ale Sfântului Duh pentru noi, aceste „suspine negrăite", aceste invocaţii către Cel care este Mângâietorul, aceste „Avva, Părinte!" au fost cunoscute Apostolilor, au fost cunoscute sfinţilor şi sfintelor. Dar tot atât de neîndoielnic este că aceste viziuni, aceste clipe şi puncte de plenitudine spirituală, aceste fulguraţii de cunoaştere deplină rămân şi până astăzi ceva deosebit, accesibil numai unor oameni excepţionali în timpuri excepţionale, ceva în genul viziunilor mesianice din Vechiul Testament. Aşa cum înainte de Hristos au existat *purtători de Hristos*, tot aşa şi înaintea deplinei pogorâri a *Duhului* există *purtători de duh*. Neprihăniţii antici „au murit întru credinţă, fără să primească făgăduinţele, ci văzându-le de departe şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe

pământ ei sunt străini şi călători. Iar cei ce grăiesc unele ca acestea dovedesc că ei îşi caută lor patrie" (*Evrei* 11, 13-14). Chiar aşa erau vechii creştini de dinainte de Hristos. „Care prin credinţă, au biruit împărăţii, au făcut dreptate, au dobândit făgăduinţele, au astupat gurile leilor, au stins puterea focului, au scăpat de ascuţişul sabiei, s-au împuternicit, din slabi ce erau s-au făcut tari în război, au întors taberele vrăjmaşilor pe fugă; unele femei şi-au luat pe morţii lor înviaţi. Iar alţii au fost chinuiţi, neprimind izbăvirea, ca să dobândească mai bună înviere; alţii au suferit batjocură şi bici, ba chiar lanţuri şi închisoare; au fost ucişi cu pietre, au fost puşi la cazne, au fost tăiaţi cu fierăstrăul, au murit ucişi cu sabia, au pribegit în piei de oaie şi în piei de capră, lipsiţi, strâmtoraţi, rău primiţi. Ei, de care lumea toată nu era vrednică, au rătăcit în pustii, şi în munţi, şi în peşteri, şi în crăpăturile pământului. Şi toţi aceştia, mărturisiţi fiind prin credinţă, *n-au primit făgăduinţa*, pentru că Dumnezeu rânduise pentru noi ceva mai bun, *ca ei să nu ia fără noi desăvârşirea*" (*Evrei* 11, 33-40).

Cunoaşterea lui Hristos palpita în faţa lor, ei aproape că Îl atingeau. Prin nădejdea lor se mântuiau (*cf. Romani* 8, 24). Dar a trebuit să se sfârşească timpurile şi soroacele ca nădejdea lor să se realizeze, şi cele nevăzute să devină văzute. Ei ştiau să aştepte şi să rabde: „dar nădejdea care se vede nu mai e nădejde. Cum ar nădăjdui cineva ceea ce vede? Iar dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, aşteptăm prin răbdare" (*Romani* 8, 24-25). Ei, care erau mari şi sfinţi, nu L-au văzut pe Hristos, ca „să nu ia fără noi desăvârşirea"; însă ei *aproape* că Îl cunoşteau, în momente deosebite şi cu minţile lor foarte curate. Fiorul vieţii veşnice, în asemenea momente, se citeşte pe feţele lor: Duhul-Porumbel le-a atins inima cu aripa Sa albă ca zăpada. Precum percepe-rea lui Dumnezeu-Cuvântul în faţa protopărinţilor şi proorocilor, aşa şi cunoaşterea Duhului Sfânt vibrează înaintea sfinţilor din timpul nostru, aproape atingându-i. Dar şi de data aceasta trebuie să se săvârşească plinătatea timpurilor, şi de data aceasta vârfurile supreme ale omenirii trebuie să aştepte „ca să nu ia fără noi desăvârşirea". Inimile *lor* sunt purificate, cămara lor este măturată şi orânduită pentru primirea Mângâietorului. Dar ale noastre sunt pline de întinăciune. Şi iată, cei de sus îi aşteaptă pe cei de jos, cei ce văd pe cei orbi, cei sfinţi pe cei păcătoşi, cei vii pe cei morţi, cei duhovniceşti pe cei trupeşti, oamenii care au înaintat şi au progresat îi aşteaptă pe cei pasivi şi rămaşi în urmă. Numai în unele momente perdeaua viitorului se dă deoparte din faţa lor.

„Ca să nu ia fără noi desăvârşirea..." Astfel se explică de ce învăţăturile despre Duhul Sfânt care apăreau în istoria Bisericii, cu toată profunzimea lor, nu găseau ecou şi rămâneau izolate. Totodată, aspectele vieţii creştine, care se raportează prin excelenţă la Duhul Sfânt, şi anume: libertatea creştină, filiaţiunea, erau substituite sau deformate de îndată ce unii sau alţii dintre eretici voiau să le trezească la viaţă în mod prematur şi arbitrar. Prin *faptele* lor, aşa-numiţii oameni ai noii conştiinţe religioase, începând din veacul I şi până în secolul XX inclusiv, s-au trădat întotdeauna, deoarece din puieţii de trandafiri pe care îi sădeau ei creşteau spini şi scai; întotdeauna conştiinţa „nouă" se dovedea a fi nu superioară celei bisericeşti, cum se pretindea, ci anti-bisericească şi anti-creştină, adică lupta împotriva Bisericii şi a lui

Hristos. Cine îl are pe Duhul în măsura în care L-au avut sfinţii vede limpede că este o nebunie să pretindă mai mult. Dar nefiind deloc purtători de Duh, oamenilor din toate timpurile le-a fost foarte uşor să cadă într-o autoamăgire ispititoare şi să substituie statutul de purtător de Duh cu invenţii proprii, subiective şi omeneşti, psihologice, iar mai apoi cu halucinaţii demonice. Frenezia, extazul maladiv, profetismul visător şi exaltaţia tenebroasă erau luate drept bucurie a posesiunii Duhului Sfânt; în acelaşi timp, păcatul, lăsat de capul lui, punea stăpânire pe „libertate". Se începea căutarea „celor două infinituri", urmată de scufundarea în „ambele abisuri": în cel de sus, al teoriei gnostice, şi în cel de jos, al practicii isteriei *hlîştilor*; toate acestea erau date drept plenitudine a vieţii harice. Repet: de-a lungul întregii istorii a Bisericii, se întinde firul paralel al acestei conştiinţe pseudoreligioase, care s-a pretins totdeauna „nouă"[188].

O imparţială trecere în revistă ne permite să constatăm că nici pentru a concepe Duhul, nici pentru a stabili o nouă conştiinţă, în ansamblul său, în masa sa, omenirea nu dispune de o bază fermă. Totuşi, dacă aceasta ar exista, adică dacă ar exista o experienţă reală de viaţă cu Duhul Sfânt, în acest caz s-ar putea petrece în făptură ceea ce se petrece astăzi?... Nici în adâncul conştiinţei bisericeşti n-au încetat aşteptările Mângâietorului. Dar, pe lângă exoterismul bisericesc, mai există şi un fel de ezoterism bisericesc, există aşteptări despre care nu trebuie să se vorbească prea deschis. Tocmai faptul acesta unii nu-l înţeleg şi nu-l simt, căci ei nu sunt în Biserică, nu înţeleg eclezialitatea. Ei denudează ceea ce nu este de arătat, fiindcă nu ştiu de ruşine. O suită neîntreruptă de eretici impudici ai noii conştiinţe se întinde de-a lungul întregii istorii bisericeşti; ei sunt cei care dezgolesc o arteră ascunsă a Bisericii.

Dar şi în interiorul Bisericii au existat tendinţe de a se discuta despre Duhul Sfânt. Iată un caz care mi pare foarte instructiv.

Sf. Grigorie Teologul, în ale sale *Poeme dogmatice*, vorbeşte despre gradualitatea revelaţiei Divinităţii Triipostatice, văzând în ea garanţia unor noi revelaţii.

> „Cine vrea să găsească divinitatea Duhului ceresc în paginile Legii inspirate de Dumnezeu, acela va vedea multe căi concurente, numai cu condiţia ca inima lui să fi atras cât de cât Duhul pur şi ca mintea lui să fie clarvăzătoare. Iar dacă cineva îi va cere Divinităţii atotiubitoare cuvinte făţişe, acela să ştie că nu e cuminte pretenţia lui. Căci atâta timp cât celei mai mari părţi a muritorilor nu i-a fost revelată divinitatea lui Hristos, nu se cuvine ca inimile extrem de neputincioase să fie împovărate cu o greutate de neînchipuit. Nu pentru cei începători este oportun cuvântul desăvârşit. Cine va încerca să ofere ochilor încă slabi strălucirea deplină a focului sau să-i umple cu o lumină excesivă? Mai bine să-i deprinzi pe-ndelete cu lumina strălucitoare, ca să nu vatămi chiar izvoarele luminii dulci. Aşa şi cuvântul, dezvăluind pe deplin Divinitatea Împăratului Tată, a început a lumina marea slavă a lui Hristos, care a fost arătată puţinilor înţelepţi dintre oameni, şi mai pe urmă, revelând mai clar Divinitatea Fiului, ne-a pus în lumină şi divinitatea Duhului strălucitor. Pentru aceia El revărsa lumină puţină, iar cea mai mare parte ne-a rezervat-o nouă, împărţindu-ni-se apoi cu îmbelşugare şi prin limbi de foc Duhul care ne-a arătat semnele clare ale divinităţii sale atunci când s-a înălţat Mântuitorul de pe pământ."[189] Şi mai

viguros este exprimată aceeaşi idee în *Cuvântul XXXI* (al cincilea teologic): „De-a lungul veacurilor au existat două Transformări (μεταθέσεις) celebre ale vieţii umane, numite cele două Testamente care, după cunoscuta expresie a Scripturii, au fost două zguduiri ale pământului, στισμοιῆς (*Agheu* 2, 7). Una a dus de la idoli spre Lege, iar cealaltă de la Lege la Evanghelie. Eu binevestesc şi un al treilea cutremur, trecerea de la cele de aici către cele de dincolo, către cele de nezdruncinat şi de nesurpat. Dar cu amândouă testamentele s-a întâmplat acelaşi lucru. Ce anume? Ele n-au fost introduse brusc, de la bun început. De ce? Pentru că trebuia să ştim că nu ne constrânge cineva, ci că încearcă să ne convingă. Căci ceea ce nu este de bunăvoie nici trainic nu este, precum nici râul nu poate fi ţinut cu forţa să nu curgă, nici planta nu poate fi împiedicată să nu crească. Iar ceea ce e de bunăvoie este şi mai temeinic şi mai de nădejde. În primul caz fapta este a aceluia care face uz de constrângere, iar în cel de-al doilea fapta ne aparţine. Constrângerea îi este proprie unei puteri coercitive, iar convingerea este atributul justiţiei divine. De aceea Dumnezeu a hotărât că binele nu trebuie făcut celor ce nu-l voiesc, ci celor care îl voiesc". Astfel explică Sf. Grigorie Teologul gradualitatea abolirii idolilor, jertfelor şi tăierii-împrejur. „Cu aceasta vreau eu să aseamăn şi teologia, continuă sfântul părinte, dar într-un sens contrar. Căci dacă acolo transformarea se efectua prin abolire, aici desăvârşirea are loc prin adăugire. Însă problema e că Testamentul Vechi îl propovăduia clar pe Tatăl şi mai puţin clar pe Fiul; Noul Testament ni L-a descoperit pe Fiul şi ne-a dat indicii despre divinitatea Duhului; acum rămâne Duhul cu noi, dăruindu-ne cea mai clară cunoaştere despre El. Înainte de a se fi mărturisit Divinitatea Tatălui, era primejdios a se mărturisi în mod clar Divinitatea Fiului şi, înainte de a-L recunoaşte pe Fiul (mă voi exprima puţin cam tare), era riscant să fim împovăraţi cu propovăduirea Duhului Sfânt, să fim expuşi primejdiei de a ne pierde ultimele puteri, aşa cum li se întâmplă oamenilor ghiftuiţi peste măsură sau ochilor încă slabi, aţintiţi spre lumina soarelui. Era nevoie ca lumina Treimii să-i lumineze pe oamenii luminaţi, treptat, prin adăugiri treptate, ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις, prin «suişuri», cum spune David (*Psalmi* 83, 6), prin treceri de la slavă la slavă şi prin reuşite succesive. Cred că din această pricină şi asupra ucenicilor Duhul se pogoară treptat, în măsura în care Îl pot primi: la începutul Evangheliei, după Patimi, după Înălţare, ba îşi exercită puterea prin intermediul lor (*Matei* 10, 1), ba li se dă prin suflare asupra lor (*Ioan* 20, 22), ba li se arată în chip de limbi de foc (*Fapte* 2, 3). De fapt, şi Iisus Îl veşteşte gradual, după cum vei vedea şi tu însuţi la o citire mai atentă. «Şi Eu voi ruga, spune El, pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă» (*Ioan* 14, 16), ca lumea să nu-L socotească duşman al lui Dumnezeu, vorbind în numele unei autorităţi străine. Apoi, deşi întrebuinţează expresia «va trimite», adaugă: «în numele Meu» şi, lăsând la o parte expresia «îl voi ruga», reţine cuvântul «va trimite» (*Ioan* 14, 26). Apoi zice: «vă las» (*Ioan* 14, 27), arătând demnitatea Sa proprie. A mai spus apoi: «va veni» (*Ioan* 16, 13), arătând puterea Duhului. Vezi strălucirile treptate, care strălucesc puţin câte puţin în faţa noastră, şi acea *ordine* a teologiei, φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας, pe care şi noi ar fi bine s-o respectăm, dar fără să spunem totul deodată şi fără să ascundem totul până la capăt; căci primul lucru este imprudent, iar al doilea înseamnă ateism; prin primul îi poţi uimi pe cei străini, iar prin al doilea îi poţi înstrăina pe ai tăi. Mai adaug la cele spuse încă un lucru pe care, deşi poate şi altora le-o fi trecut prin minte, îl consider fructul propriei mele minţi. Şi după ce a propovăduit multe ucenicilor Săi, Mântuitorul mai avea încă multe de spus, după cum El însuşi mărturisea, dar ucenicii (poate din cauzele expuse mai înainte) nu puteau atunci «să le poarte» (*Ioan* 16, 12), acesta fiind motivul pentru care le ascundea

de ei. Şi mai spunea încă Mântuitorul că vom fi învăţaţi despre toate de către Duhul ce va veni (*Ioan* 16, 13). La aceasta raportez eu şi însăşi divinitatea Duhului, care s-a descoperit cu claritate mai pe urmă, când această cunoaştere a devenit deja oportună şi accesibilă, după proslăvirea, ἀποκατάστασιν, Mântuitorului, după ce minunea a început a fi primită cu neîncredere."[190]

Sf. Grigorie Teologul afirmă caracterul gradual al apariţiei istorice a Duhului; dar e necesar să medităm şi asupra altui aspect: discontinuitatea revelaţiei Lui meta-istorice, la fel cum Împărăţia lui Dumnezeu are şi o manifestare gradual-istorică şi una discontinuă şi eshatologică[191], nereductibile una la alta. Altfel este de neînţeles prin ce anume starea finită, iluminarea făpturii, izgonirea morţii – pe scurt, „veacul viitor" – se deosebesc de starea prealabilă, aflată în expectativă, a veacului acestuia, în care moartea încă domină.

Astfel, ideea de Împărăţie a lui Dumnezeu şi cea de Duh Sfânt au o asemănare formală. Dar ea nu este numai formală. Învăţătura despre Duhul Sfânt ca Împărăţie a Tatălui, în calitatea ei de idee generală, îşi are fără îndoială rădăcinile în Evanghelie, iar apostolul Pavel îi dă şi o fundamentare verbală. „Căci împărăţia lui Dumnezeu... este dreptate şi pace şi bucurie în Duhul Sfânt", le scrie el romanilor (*Romani* 14, 17). Ἐν Πνεύματι Ἁγίον, „în" sau „prin Duhul Sfânt", adică în neprihănirea, pacea şi bucuria săvârşite de Duhul Sfânt. Tocmai starea subiectivă de neprihănire, pace şi bucurie săvârşită de Duhul Sfânt este acea Împărăţie a lui Dumnezeu, care se găseşte „înăuntrul" nostru (*Luca* 17, 21), care este sămânţa de muştar a credinţei, abia vizibilă, semănată în suflet. Însă încolţind şi arătându-se *deasupra* ogorului cu ce-i al meu şi numai al meu, deasupra domeniului subiectivităţii, vlăstarul sâmburelui de credinţă devine obiectiv, cosmic, universal. Liturghia şi Tainele, iată manifestările exterioare ale Împărăţiei lui Dumnezeu în viaţa bisericească; iar săvârşirea de minuni şi proorocirile descoperă aceeaşi Împărăţie în viaţa personală a sfinţilor plăcuţi lui Dumnezeu. Şi noi cu toţii, zilnic, chemăm Plinătatea săvârşirii acestei Împărăţii, îl chemăm pe Duhul Sfânt. Căci, după cum arată Sf. Grigorie de Nyssa[192], Rugăciunea domnească (la *Matei* 6, 10 şi la *Luca* 11, 2) prezenta o variantă notabilă, care a dispărut din textul modern, putând fi citită:

„Tatăl nostru... vie Împărăţia Ta, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου" (*Matei* 6, 10 şi actualul *Luca* 11, 2), şi:

„Tatăl nostru... vie Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi să ne cureţe pe noi, ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς" (vechiul *Luca* 11, 2).

Din confruntarea acestor variante ale unuia şi aceluiaşi pasaj, Grigorie de Nyssa deduce identitatea sensului expresiilor: „Sfântul Duh" şi „Împărăţia lui Dumnezeu", adică faptul că „Duhul Sfânt este Împărăţie, Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν". Apoi, sprijinindu-se pe această ultimă concluzie a sa, Sf. Grigorie dezvoltă remarcabila sa doctrină a Duhului ca „Împărăţie a Tatălui şi Ungere a Fiului"[193].

Împărăţia presupune un împărat. Împărat este Tatăl şi, prin urmare, în Duhul Sfânt se află măreţia împărătească a Tatălui Însuşi. Mai mult: Fiul, născut din veşnicie de către Tatăl, deofiinţă cu El, tot din veşnicie primeşte

în Duhul Sfânt slava împărătească, proprie Tatălui. Duhul îl încoronează pe Fiu cu slavă. Aceasta este activitatea de ungere a Duhului, şi dacă El, în raport cu Tatăl, este Împărăţia, atunci, în raport cu Fiul, este Ungerea, *Chrisma*. Grigorie de Nyssa supune încă o dată această concluzie a sa analizei cunoscutului psalm mesianic: „Te-a uns pe Tine, Dumnezeule, Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtaşii Tăi" (*Psalmi* 44, 9; *Evrei* 1, 9). Cel ce unge este Tatăl, Cel uns este Fiul, Ungerea sau Untdelemnul bucuriei este Sfântul Duh[194].

Untdelemnul a fost întotdeauna un simbol al *bucuriei*, iar Duhul Sfânt este Mângâietorul, Paracletul, Dătătorul de Bucurie. El este Adevăratul Untdelemn, Untdelemnul prin excelenţă, Untdelemnul care îndulceşte suferinţa inimii rănite, chinuite şi distruse.

De aceea numele „Hristos" (Χριστός – מָשִׁיחַ, *Meshiah*, Mesia – Unsul) conţine o indicaţie la trinitatea Ipostasurilor din Divinitate. „Mărturisirea acestui nume, spune Grigorie, conţine învăţătura despre Sfânta Treime, pentru că în acest nume este exprimată respectiv Fiecare din Persoanele în Care credem."[195] „În El cunoaştem noi şi pe Cel Care Unge, şi pe Unsul, şi pe Cel prin Care este uns."[196] Raportul de ungere al Duhului cu Fiul este şi mai precis arătat în cuvântul apostolului Petru către Corneliu: „(Adică despre) Iisus din Nazaret, cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt şi cu putere pe Acesta" (*Fapte* 10, 38)[197]. În virtutea acestei Ungeri, El este din veac Hristos şi Împărat, „este veşnic îmbrăcat cu mărirea împărătească a Duhului, în care şi constă ungerea Lui"[198].

În acest fel, dacă mai înainte corelaţia Ipostasurilor se definea prin iubire, prin *dăruirea* de sine, printr-o epuizare intra-divină a Ipostasurilor, prin veşnică smerenie şi *kenosis*, acum, dimpotrivă, ea se defineşte ca o veşnică restaurare şi afirmare a Unuia de către Altul, ca proslăvire şi maiestuozitate. „Este din veci slăvit Tatăl, care există mai înainte de veacuri, iar slava Tatălui este veşnicul Fiu (Tatăl, dăruindu-Se Fiului, îşi găseşte în El slava Sa), la fel cum şi slava Fiului este Duhul lui Hristos."[199]

Primul moment al vieţii intra-divine, pe care l-am examinat mai înainte, consta din transmiterea reciprocă de iubire *tragică, sacrificială*, din epuizarea reciprocă de sine, din sărăcirea şi umilirea Ipostasurilor; *cel de-al doilea* moment, pe care îl examinăm acum, este parcă o curgere inversă, aproape inaccesibilă în mod direct pentru noi, cei care n-am dobândit Duhul şi cunoaştem îndeaproape doar pe Dumnezeul Jertfei. Pentru făptură nu a început încă restaurarea şi slava, a cărei revelaţie o aşteaptă, gemând şi chinuindu-se (*cf. Romani* 8, 19-23). Dar în ordinea supra-temporală a vieţii Trinitare este veşnic acest moment al iubirii *de răspuns*, al iubirii triumfătoare, care îl proslăveşte pe Cel Care Iubeşte şi-L restaurează; este transmiterea slavei de la un Ipostas la Altul. „Fiul se proslăveşte prin Duhul, prin Fiul se proslăveşte Tatăl; dimpotrivă, Fiul primeşte slava de la Tatăl, şi Cel Unul-Născut se preface în slava Duhului, pentru că prin ce se proslăveşte Tatăl, dacă nu prin slava Celui Unul-Născut şi prin ce se proslăveşte Fiul, dacă nu prin măreţia Duhului?"[200] Astfel, Duhul Sfânt este Χρίσμα βασιλείας, Ungerea Împărăţiei, este Ἀξίωμα βασιλείας, Rangul Împărătesc. Dar aceste nume îi sunt aplicabile Lui pentru lucrarea Sa intra-Treimică; El nu este semnul

vieţii divine, nu este demnitatea şi atributul Divinităţii, ci „împărăţia vie, esenţială şi personală, βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώθης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον"[201], tot o Persoană, a Cărei lucrare necondiţionată (în calitate de A Treia Persoană a Sfintei Treimi) este de a fi Împărăţia Tatălui şi Ungerea Fiului.

O învăţătură asemănătoare despre activitatea de ungere a Duhului a dezvoltat-o Sf. Irineu de Lyon[202]. Însă, fără să mă opresc la el, voi trece la Sf. Maxim Mărturisitorul. Iată cum gândeşte acesta:

> După Sf. Maxim Mărturisitorul[203], primele cuvinte ale rugăciunii *Tatăl nostru* „conţin o indicaţie la Tatăl, la Numele Tatălui şi la Împărăţia Tatălui, pentru ca de la începutul rugăciunii să ne deprindem a cinsti Treimea, chemând-O şi închinându-ne Ei. Căci Numele lui Dumnezeu-Tatăl, fiind esenţial şi ipostatic, este Fiul Unul-Născut al Tatălui. Iar Împărăţia lui Dumnezeu-Tatăl, fiind esenţială şi ipostatică, este Duhul Sfânt. Căci ceea ce Matei numeşte aici Împărăţie, alt evanghelist numeşte Duh, spunând: «Vie Duhul Tău Sfânt ca să ne cureţe». Căci Tatăl are acest Nume nu ca o achiziţie nouă, şi Împărăţia noi nu o înţelegem ca o demnitate contemplată în El. Pentru că El nu a început să fie, nu începe să fie nici Tată, nici Împărat. Dar fiind dintotdeauna, El este întotdeauna Tată şi Împărat, neavând cătuşi de puţin început nici pentru existenţa Sa, nici pentru a fi Tată sau Împărat. Dacă El este Cel care este şi este întotdeauna Tată şi Împărat, atunci înseamnă că şi Fiul şi Sfântul Duh co-există întotdeauna, esenţial şi ipostatic, cu Tatăl; Ei există din El şi în El natural, mai presus de cauză şi cuvânt; dar nu după El au început să fie, nu conform legii cauzalităţii, nu mai târziu. Căci corelaţia Persoanelor Divinităţii are forţa de existenţă în comun şi nu ne permite să gândim că Unii dintre Cei ce se găsesc în corelaţia arătată ar fi după Ceilalţi".

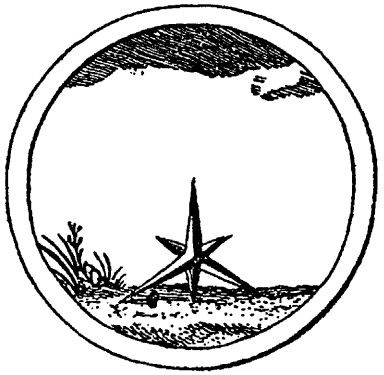
Aşa învaţă Sf. Maxim Mărturisitorul.

În jurul Duhului Sfânt se concentrează toate nedumeririle, toate dificultăţile şi chinurile vieţii noastre; iar în revelaţia Lui se află toate speranţele. Să ne rugăm deci *împreună* pentru ca Duhul Sfânt să se arate, să invocăm *împreună* cu tainica chemare a lui Simeon Noul Teolog[204]:

„Vino, lumină adevărată! Vino, viaţă veşnică! Vino, taină ascunsă! Vino, comoara mea fără nume! Vino, lucru negrăit! Vino, faţă ce fugi de înţelegerea omenească! Vino, veghe neîncetată. Vino, nădejde adevărată a celor ce caută mântuirea. Vino, înviere a morţilor. Vino, puternice: Tu totdeauna pe toate le săvârşeşti, le prefaci şi le schimbi doar dintr-o mişcare de deget. Vino, Cel ce eşti cu desăvârşire nevăzut, neatins, nepipăit. Vino, Tu, Cel ce rămâi permanent în nemişcare, deşi în fiecare clipă vii la noi, cei ce zacem în cele mai de jos, cu toate că Tu locuieşti în cele mai presus de toate cerurile. Vino, numele cel mai dorit şi cel mai des întâlnit; însă a spune despre Tine că eşti Tu sau a şti de ce natură şi de ce gen eşti – nu ne este dat nouă. Vino, bucurie veşnică. Vino, coroană ce nu Te veştejeşti. Vino, mantie a marelui Dumnezeu şi Stăpân al nostru. Vino, brâu transparent precum cristalul şi cu pietre scumpe împodobit. Vino, scut de neînvins. Vino, mantie împărătească şi mână dreaptă a măreţiei sfinte. Vino: bietul meu suflet a avut şi are nevoie de Tine. Vino, singuraticule, către un însingurat, căci sunt singur, după cum vezi. Vino, m-ai despărţit şi m-ai făcut singur pe pământ. Vino, Te-ai prefăcut

în nevoia mea şi ai făcut ca să am nevoie de Tine, de Tine, la care nimeni nu poate ajunge. Vino, răsuflare şi viaţă a mea. Vino, mângâiere a ticălosului meu suflet. Vino, bucurie şi slavă şi mângâiere necurmată a mea. Mulţumire îţi aduc Ţie, pentru că aici, în mijlocul tulburării, al schimbării şi învălmăşelii, Tu Te-ai făcut de un duh cu mine şi, cu toate că eşti Dumnezeu Cel mai presus de toate, ai devenit pentru mine totul în toate! Băutură negrăită, Tu nu poţi fi nicidecum luată de la mine, şi Te prelingi neîncetat în gura sufletului meu şi curgi din belşug în izvorul inimii mele. Haină strălucitoare care şi pe demoni îi arzi. Jertfă curăţitoare. Mă speli cu lacrimi neîncetate şi sfinte, vărsate din belşug datorită prezenţei Tale de cei la care vii. Mulţumire îţi aduc Ţie, pentru că zi neînserată Te-ai făcut pentru mine şi soare de partea aceasta a asfinţitului: Tu nu ai unde Te ascunde şi cu slava Ta umpli lumile. Niciodată nu Te-ai ascuns de cineva, dar noi înşine ne ascundem de Tine, atâta timp cât nu vrem să venim la Tine. Căci unde Te-ai putea ascunde, dacă nu ai loc pentru odihnă? Sau de ce Te-ai ascunde Tu, care nu disprețuieşti pe nici unul dintre noi, care nu Te temi de nimic? Şi acum fă-ţi din mine cort de rugăciune, blândule Doamne, şi sălăşluieşte în mine şi nu Te desprinde până la moarte, nu Te despărţi de mine, robul Tău, pentru ca eu şi la sfârşitul meu, şi după sfârşitul meu să mă găsesc şi să împărăţesc cu Tine, care eşti Dumnezeu peste toţi împăraţii. Rămâi, Doamne, şi nu mă lăsa singur, ca atunci când vor veni duşmanii mei, care tot timpul aşteaptă să-mi înghită sufletul, să Te găsească şi ei sălăşluind în mine şi să fugă de tot şi să nu izbutească asupra mea, fiindcă Te vor vedea pe Tine, cel mai puternic dintre toate, stând acolo, înlăuntrul meu, mutat în lăcaşul umilitului meu suflet. Cu adevărat, precum nu m-ai uitat pe mine, Doamne, când eram în lume, şi precum fără ştirea mea m-ai ales pe mine şi m-ai îndepărtat de lume şi m-ai pus în faţa slavei Tale: tot aşa apără-mă şi acum prin sălăşluirea Ta în mine, acum când sunt cu totul neclintit, întotdeauna nemişcat, pentru ca văzându-Te în fiecare zi, eu, muritorul, să trăiesc avându-Te pe Tine, ca eu, sărmanul, să fiu întotdeauna bogat. Aşa voi fi mai puternic decât toţi împăraţii: şi gustând şi sorbind din Tine, şi înveşmântându-mă în fiecare ceas în Tine, să mă desfăt cu mângâierea cea negrăită a fericirii. Pentru că Tu eşti tot binele şi toată podoaba şi toată dulceaţa, şi Ţie Ţi se aseamănă slava Sfintei Treimi celei deofiinţă, care se proslăveşte în Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt şi care este cunoscută şi cinstită şi lăudată de toată adunarea credincioşilor acum şi întotdeauna până la nemărginirea veacurilor. Amin".

Amin. Amin. Amin.



Quocumque ferar. Drept din toate părțile

VII. Scrisoarea a VI-a: *Contradicția*

Prin Duhul Sfânt, prin Duhul Adevărului se vestește făpturii Adevărul. Aici, în momentul când conștiința se ridică deasupra „dublului hotar al spațiului și timpurilor" și intră în veșnicie, aici, în clipa aceasta a vestirii, Cel ce vestește Adevărul și Adevărul vestit coincid total. În manifestarea Duhului Adevărului, adică în lumina taborică, *forma* Adevărului și *conținutul* Adevărului sunt același lucru. Însă, percepută și însușită de către făptură, cunoașterea Adevărului coboară în timp și spațiu, în timpul varietății persoanelor și în spațiul varietății societății. Prin unitatea imediată a formei și conținutului este supusă unei rupturi duble, și *cunoașterea Adevărului* devine *o cunoaștere despre Adevăr*. Iar o cunoaștere despre Adevăr este *adevăr*.

Fără îndoială că alături de Adevăr există în mod necesar și *adevărul*, dacă alături de Dumnezeu există și *făptura*. Existența adevărului nu este decât o altă expresie a faptului însuși de existență a făpturii ca atare, adică a făpturii care se găsește în timp prin multiplicitatea sa personală și în spațiu prin multiplicitatea sa socială. Prezența adevărului este echivalentă cu prezența făpturii. Dar există oare făptura însăși?

Problema e că, filozofic, nu se poate răspunde dinainte la această întrebare.

Făptura este făptură tocmai în virtutea faptului că nu este Existența Absolut Necesară și, prin urmare, existența ei nu poate fi cătuși de puțin dedusă nici din *ideea* de Adevăr, acest prim motor al oricărei înțelegeri, dar nici chiar din *faptul* existenței Adevărului, din Dumnezeu.

În pofida acosmismului lui Spinoza și a panteismului majorității gânditorilor, din natura lui Dumnezeu nu se poate deduce nimic cu privire la existența lumii, căci actul creațiunii – oricum l-am considera: fie ca un act instantaneu și tangibil în mod istoric, fie ca un act progresiv și revărsat peste întregul timp istoric, fie ca revelându-se într-un proces istoric infinit, fie, în

sfârșit, ca un act pre-etern –, cu toată varietatea de interpretări pe care le oferă, acest act trebuie inevitabil conceput ca *liber*, adică provenit din Dumnezeu în afara necesității[205].

Existența făpturii, adică a neputinței noastre, repet, nu este deductibilă nici prin cele mai subtile raționamente și, dacă gânditorii încearcă totuși s-o facă, se poate spune cu anticipație sau că procedează la un truc logic sau că abolesc statutul de făptură, dat de Dumnezeu, al făpturii, coborând făptura, care este o persoană, deși neputincioasă, de la nivelul unei existențe teomorfe și creatoare, la nivelul comun al unei existențe abstracte, de atribut sau mod al Divinității. Așadar, existența adevărului *nu poate fi dedusă*, ci numai *demonstrată* prin experiență: prin experiența vieții, noi descoperim și asemănarea noastră cu Dumnezeu, și neputința noastră; numai experiența vieții ne descoperă persoana noastră și libertatea noastră spirituală. Nu-i stă în putere filozofiei să deducă *faptul adevărului*; dar dacă el îi este deja dat filozofiei, ea are datoria să întrebe despre proprietățile, structura și natura adevărului uman, adevăr care, deși dat de Dumnezeu, este dat totuși în omenire și omenirii. Cu alte cuvinte, este *legitimă* întrebarea privitoare la structura formală a adevărului, la organizarea lui rațională, atunci când conținutul lui este însuși Adevărul. Sau, e încă oportun să ne întrebăm, cum se prezintă Adevărul divin rațiunii umane?

Pentru a răspunde la întrebarea despre structura logică a adevărului, trebuie să ținem minte că adevărul este adevăr anume relativ la Adevăr și nu la altceva, adică se află într-o anumită concordanță cu Adevărul. *Forma* adevărului este capabilă să mențină conținutul său, Adevărul, numai atunci când, într-un *anumit* fel – chiar și în mod simbolic –, are în sine ceva din Adevăr. Cu alte cuvinte, *adevărul* trebuie să fie în mod necesar emblema unei anumite proprietăți fundamentale a *Adevărului*. Sau, în sfârșit, fiind *acum și aici*, el trebuie să fie simbolul Veșniciei.

Deși dat în făptură, adevărul trebuie să fie monograma Divinității. Fiind de aici, el trebuie să fie ca și când n-ar fi de aici. Prin culorile contingenței, el trebuie să contureze Necontingentul. În vasul fragil al cuvintelor omenești trebuie să încapă pururea indestructibilul Adamant al Dumnezeirii. Făptura se zbuciumă și se zvârcolește în răbufnirile viforoase ale Timpului; dar adevărul trebuie să rămână. Făptura se naște și moare și generații după generații se succed, dar adevărul trebuie să fie nesupus putrezirii. Oamenii polemizează și se contrazic; dar adevărul trebuie să fie indiscutabil și mai presus de orice controversă. Opiniile oamenilor se schimbă de la țară la țară și din an în an; dar adevărul pretutindeni și întotdeauna este unul și identic cu sine. Pe scurt, „adevărul este ceva în care toți au crezut pretutindeni și întotdeauna, deoarece fiind universal în realitate și în sensul propriu al cuvântului, așa cum arată însăși semnificația și sensul cuvântului, este ceea ce cuprinde pe cât posibil totul, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit*"[206]. Dar această cerință poate fi satisfăcută numai „dacă urmăm universalul, vechiul și consensul, *si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem*"[207]. *Orice adevăr trebuie să fie o formulă necondiționată*.

Dar cum e posibil acest lucru? Cum se poate construi formula *necondiționată* a Adevărului divin din materialul *condiționat* al minții omenești?

Cunoştinţa este dată sub forma unei oarecare judecăţi, altfel spus, ca sinteză dintre un oarecare subiect S şi un oarecare predicat P. De aici nu este exclusă nici judecata analitică, nici chiar cea de identitate, căci şi în ele subiectul şi predicatul sunt, într-un sens, diferite; mai întâi trebuie făcută distincţia între ele, pentru a le reuni ulterior[208]. Or, dacă orice judecată este *sinteza* unei dualităţi, atunci de ce n-ar fi posibilă şi o *altă* sinteză, dintre subiectul dat S şi *un alt* predicat P? Apoi, de ce subiectul dat S nu ar putea fi relaţionat cu negaţia lui P, cu non-P? E clar că orice judecată este *contingentă*, adică i se poate opune o obiecţie sub forma unei alte judecăţi contrare şi chiar contradictorii. Şi dacă până acum şi până aici nu a intervenit nici o obiecţie de acest fel, faptul acesta nu garantează deloc caracterul irefutabil al judecăţii noastre altă dată şi altundeva.

Viaţa este infinit mai bogată decât definiţiile raţiunii şi de aceea nici o formulă nu poate cuprinde toată plinătatea vieţii. Deci nici o formulă nu poate substitui viaţa însăşi în creaţia ei, în edificarea noului în fiecare moment şi pretutindeni. Prin urmare, întotdeauna şi pretutindeni, definiţiile raţiunii sunt şi vor fi supuse unor obiecţii. Obiecţiile cu privire la formulă sunt ele însele formule, contra-judecăţi, care rezultă din aspecte ale vieţii complementare aspectului dat, din aspecte ale judecăţii care sunt contrare sau chiar contradictorii în raport cu formula dată, supusă contestării.

O formulă raţională poate fi mai presus de atacurile vieţii atunci şi numai atunci când *absoarbe întreaga viaţă* cu toată diversitatea şi cu toate contradicţiile ei prezente şi viitoare. O formulă raţională nu poate fi adevăr decât atunci când, ca să zicem aşa, prevede toate obiecţiile şi le răspunde. Dar pentru *a prevedea* toate obiecţiile, nu ele trebuie luate în mod concret, ci *limita* lor. De aici rezultă că adevărul este o judecată care conţine în sine şi limita tuturor respingerilor ei sau, altfel spus, adevărul este o judecată *care se contrazice pe ea însăşi*.

Caracterul necondiţionat al adevărului, din punct de vedere formal, constă chiar în faptul că el îşi presupune şi îşi acceptă *anticipat* negaţia şi răspunde îndoielii privitoare la autenticitatea sa *primind* în sine această îndoială, chiar în limita ei. Adevărul este adevăr tocmai pentru că nu se teme de nici un fel de contestaţii; şi nu se teme deoarece el însuşi vorbeşte contra sa mai mult decât poate să spună orice negaţie; dar această negaţie de sine adevărul o combină cu o afirmaţie. Pentru raţiune, *adevărul este o contradicţie* şi această contradicţie devine evidentă imediat ce adevărul primeşte o formulare verbală. Fiecare dintre propoziţiile contradictorii este conţinută în judecata adevărului şi de aceea prezenţa fiecăreia este demonstrabilă în mod necesar cu acelaşi grad de convingere. Teza şi antiteza formează *împreună* expresia adevărului. Cu alte cuvinte, adevărul este o *antinomie şi nu poate să nu fie astfel*[209].

De fapt, nici nu trebuie să fie altfel, căci se poate afirma dinainte că pentru cunoaşterea adevărului este nevoie de viaţă duhovnicească şi, prin urmare, de asceză. Or, asceza raţiunii este credinţa, adică renunţarea la sine. Actul de renunţare la sine al raţiunii este chiar exprimarea unei antinomii. Într-adevăr, numai într-o antinomie se poate *crede*; orice judecată non-antinomică este sau recunoscută, sau negată de către raţiune, fiindcă nu depăşeşte

hotarul izolării egoiste a raţiunii. Dacă adevărul ar fi non-antinomic, atunci raţiunea, frecventându-şi întotdeauna propriul domeniu, n-ar avea un punct de sprijin, nu ar vedea obiectul extra-raţional şi, prin urmare, nimic nu ar determina-o să înceapă asceza credinţei. Acest punct de sprijin este *dogma*. De la dogmă începe chiar mântuirea noastră, căci numai dogma, fiind antinomică, nu ne îngrădeşte libertatea şi dă curs liber credinţei benevole sau necredinţei viclene. Căci nu poţi *forţa* pe cineva să creadă, aşa cum nici nu-l poţi forţa să nu creadă; după cum spune Fericitul Augustin[210], „*nemo credit nisi volens*, nimeni nu crede altfel decât benevol"[211].

Cele de mai sus au fost spuse pentru simplificarea lucrurilor, presupunând că în logică plecăm de la judecăţi; şi atunci adevărul s-a dovedit a fi *o antinomie a judecăţilor*. Dar nu e greu de văzut că, din alt punct de vedere, conform logicii *conceptelor*, am fi ajuns la un rezultat asemănător, şi anume că adevărul este *o antinomie a conceptelor*. Desigur, cele două concluzii se reduc la una singură, căci antinomia conceptelor nu este decât din punct de vedere *psihologic* ceva diferit de antinomia judecăţilor. Căci fiecare concept poate fi transformat într-o judecată corespondentă şi invers. Din punct de vedere logic, în general există în raţiune elemente ce ţin de genuri conjugate, iar aceste elemente pot fi reduse unul la altul şi de aceea se pot substitui unul altuia în raţionamente, aşa că teoria lor formală este una şi aceeaşi. Dar nu acest lucru este important pentru noi, ci numai legătura *antinomică* dintre elemente în adevăr.

Adevărul este o antinomie. Această concluzie importantă a reflecţiilor noastre pretinde o exprimare mai riguroasă. Cu alte cuvinte, este necesară *o teorie* formală şi logică *a antinomiei*. Iată una dintre căile comode de a ajunge la ea. Este fundamentată pe algoritmul logistic[212], ce se pretează foarte bine la transcripţia abreviată a operaţiilor logice. De aceea, înainte de a prezenta sistemul nostru, ar fi util să ne amintim semnificaţia unor simboluri logistice. După cum se ştie, principiul prim şi esenţial al metodelor simbolice moderne ale logicii este

$$p \supset q \qquad (I),$$

adică principiul *implicaţiei* (dacă p şi q reprezintă propoziţii) şi al *incluziunii* (dacă p şi q reprezintă clase). Pentru a face mai precisă expunerea noastră, prin p şi q vom înţelege propoziţii, adică produse ale unui act de judecată, deşi am fi la fel de îndreptăţiţi să notăm şi *clasele* cu aceleaşi simboluri. Dar fie că „$\supset$" este semnul *implicaţiei*, fie că este al *incluziunii* – sau, cu alte cuvinte, dacă prin p şi q se înţeleg fie propoziţii, fie clase –, formula noastră (I) exprimă în esenţă *unul şi acelaşi* fapt: că adevărul lui q este în relaţie cu adevărul lui p; acest fapt este exprimat prin cuvintele: „prin urmare", „înseamnă", „ergo".

$p \supset q$, adică: „p, prin urmare q", „p, deci q". Acest „prin urmare", acest „deci", acest „ergo", sub forma dezvoltată, exprimă sensul că:

„dacă p este adevărat, atunci şi q este adevărat";

sau:

„dacă q este fals, atunci şi p este fals";

sau:

„nu se poate ca p să fie adevărat, iar q fals";

sau, în sfârşit (expresia cea mai preferabilă, datorită lipsei de ambiguitate):

„sau p este fals, sau q este adevărat"[213].

Această ultimă formulare permite să fie înţeleasă echivalenţa operaţiei de incluziune „⊃" şi a operaţiei de *adiţiune* logică „∪". Într-adevăr, combinaţia simbolurilor

$$p \cup q \qquad \text{(II)},$$

adică operaţia de adiţiune logică, nu înseamnă altceva decât caracterul alternativ al factorilor p şi q:

„sau p este fals, sau q este adevărat";

sau, în formă simplificată:

„p sau q"[214].

De aici rezultă clar că se poate scrie ecuaţia logică a celor două operaţii, şi anume:

$$p \supset q \;.\; = \;.\; -p \cup q \qquad \text{(III)},$$

unde semnul „–" înaintea lui p semnifică negaţia („négation") sau, mai precis, negativul („négative") al lui p; căci în general, în logistică, orice simbol însoţit de semnul „–" dă negativul său[215].

Mai amintim în continuare că semnul „∩" este un operator al *înmulţirii* logice – adică, plasat între două simboluri sau grupuri de simboluri, el indică coexistenţa (conjuncţia) acestor simboluri sau grupuri de simboluri[216]. Să mai amintim, în sfârşit, şi că prin simbolul V se notează „adevărul", *Veritas*, iar prin simbolul V răsturnat, adică prin Λ, se marchează „negaţia adevărului", „–V" sau „falsul"[217], şi atunci dispunem de toate datele pentru a defini logic antinomia P şi expresia schemelor ei; este tocmai ceea ce căutăm.

Reflecţiile noastre despre antinomie decurg, în mod firesc, din procedeul reducerii la absurd, raţionament aplicat în matematică de către Euclid pentru demonstrarea celei de-a XII-a propoziţii din cartea a IX-a a *Principiilor*[218], iar în filozofie este întrebuinţat de către dogmatişti pentru a respinge radical argumentele sceptice îndreptate împotriva caracterului demonstrabil al adevărului[219]; acest procedeu a fost frecvent întrebuinţat mai târziu atât de către matematicieni, cât şi de către filozofi[220] şi s-a răspândit chiar în cercurile largi ale societăţii, slujind scopurilor dialecticii de salon sau în familie, după cum rezultă, de exemplu, dintr-o descriere făcută de Turgheniev în romanul *Rudin*[221]. În pofida faptului că este foarte răspândit în uzul practic, procedeul a fost mult timp ignorat de către teoria logică a raţionamentelor, şi de-abia cu vreo zece ani în urmă a fost semnalat de un adept al logisticii, G. Vailati din şcoala lui Peano[222].

Totuşi, nici publicul larg, care l-a utilizat aproape inconştient, nici filozofii şi matematicienii, care l-au întrebuinţat în mod semi-conştient, nici chiar Vailati, care îl înţelesese în teorie, n-au remarcat că acest procedeu este insuficient pentru atingerea scopurilor propuse, şi nici nu au observat raportul lui cu teoria antinomiei.

În simbolica logisticii, această metodă se exprimă printr-o formulă simplă:

$$-p \supset p \;.\; \supset \;.\; p \qquad \text{(IV)},$$

adică „dacă negativul unei propoziţii (sau, respectiv, al unei clase) implică această propoziţie (sau, respectiv, această clasă) pe care o neagă, atunci propoziţia este adevărată, *si la négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie*"[223].

Logica explică şi justifică acest raţionament paradoxal. Într-adevăr, conform formulei (III),

$$-p \supset p \;.\; = \;.\; -(-p) \cup p \qquad \text{(III')};$$

dar, conform principiului dublei negaţii[224]:

$$-(-p) = p \qquad \text{(V)}$$

şi, prin urmare:

$$-p \supset p \;.\; = \;.\; p \cup p \qquad \text{(III")}.$$

Dar se înţelege că alternativa „p ∪ p", adică „p sau p", atrage după sine irefutabila afirmaţie a lui p, aşa încât:

$$p \cup p \;.\; \supset \;.\; p \qquad \text{(VI)}$$

adică:

$$-p \supset p \;.\; \supset \;.\; p,$$

ceea ce era de demonstrat.

Iată calea indicată de logică. Dar este suficientă? Cu alte cuvinte, raţionamentul lui Euclid şi al altora ca el este riguros demonstrativ? Desigur că nu. Pentru a ne convinge de aceasta, este suficient să-l notăm pe –p cu q:

$$-p = q \qquad \text{(VII)}.$$

Este clar că nu avem nici un motiv să excludem anticipat, şi pentru q, posibilitatea celor spuse până aici despre p, adică să nu admitem că formula (IV) îi este aplicabilă şi lui q. Deci nu este exclusă posibilitatea ca

$$-q \supset q \;.\; \supset \;.\; q \qquad \text{(VIII)}$$

sau, substituind termenii corespondenţi din formula (VII):

$$-(-p) \supset (-p) \;.\; \supset \;.\; -p \qquad \text{(VIII')}$$

sau, în sfârşit, în virtutea formulei (V):

$$p \supset -p \;.\; \supset \;.\; -p \qquad \text{(IX)}$$

Aşa încât nu numai p (V) este demonstrat, ci şi non-p (IX). Astfel am obţinut două demonstraţii la fel de neîndoielnice, care compun antinomia P. Iată deci

SCHEMA LOGICĂ A ANTINOMIEI
P:

TEZA p:

Se poate presupune sau teza p, sau negaţia ei, antiteza –p. În primul caz nu este necesar să demonstrăm teza, iar în cel de-al doilea caz, după cum se poate constata, din antiteză se deduce din nou teza, aşa că obţinem alternativa: „sau teza, sau teza":

$$p \cup p,$$

adică se afirmă teza p.

În formulă:

$$-p \supset p \;.\; \supset \;.\; p \cup p \;.\; \supset \;.\; p$$

Aşadar, dacă afirmăm în mod direct teza sau dacă o negăm, oricum nu o putem ocoli.

ANTITEZA –p:

Se poate presupune sau antiteza –p sau negaţia ei, anti-antiteza –(–p). În primul caz nu este necesar să demonstrăm antiteza, iar în al doilea caz se constată că din teză se deduce din nou antiteza, aşa că obţinem alternativa: „sau antiteza, sau antiteza":

$$-p \cup -p,$$

adică se afirmă antiteza –p.

În formulă:

$$-(-p) \supset -p \;.\; \supset \;.\; -p \cup -p \;.\; \supset \;.\; -p$$

Aşadar, dacă afirmăm în mod direct antiteza sau dacă o negăm, oricum nu o putem ocoli.

Folosind metode şi operaţii de logică pură, am demonstrat posibilitatea antinomiei în cel mai riguros sens al cuvântului.

De aici, în primul rând, este necesar să tragem concluzia privitoare la caracterul insuficient al formulei logice (IV), care se aplică la demonstraţia unei teze p, dacă nu este exclusă posibilitatea formulei (IX); prezenţa tezei nu garantează câtuşi de puţin inexistenţa antitezei; dimpotrivă, teza presupune *întotdeauna* antiteza în domeniul spiritului şi o presupune *adeseori* în alte domenii. Cu alte cuvinte, de fiecare dată este necesar nu numai să ne convingem de adevărul tezei p, ci şi să verificăm dacă ea nu este jumătatea unei antinomii P.

Apoi, procesul propus ne permite să dăm următoarea definiţie simbolică a antinomiei:

$$P = (p \cap -p) \cap V \qquad (X),$$

pentru înţelegerea căreia e necesar să ţinem minte că V este semnul adevărului, *Veritas*, iar „$\cap$" este operatorul înmulţirii logice, adică simbolul coexistenţei termenilor între care este plasat. Traducând formula (X) în limbaj obişnuit, vom spune: „Antinomia este o propoziţie care, fiind adevărată, conţine totodată şi teza şi antiteza, aşa încât nici o obiecţie nu o poate afecta". Iar adăugarea simbolului V, plasând antinomia *mai presus* de nivelul comun al raţiunii, distinge antinomia P de falsul Λ (V răsturnat sau –V), care se află în planul raţional şi se defineşte prin formula[225]:

$$\Lambda = p \cap -p \qquad (XI).$$

Dar ce este acest factor V în definiţia antinomiei? Din punct de vedere *formal*, el este rezultatul unui proces care stabileşte într-un fel sau altul că P este adevărată, pe când celelalte două procese dovedesc că P, prin structura sa, reprezintă p şi, de asemenea, –p. Astfel, în logica pură, V nu indică în definiţia lui P decât *situaţia* acesteia şi atitudinea ce trebuie adoptată faţă de ea; V, ca să zicem aşa, este faţă de P ca un deget care arată spre cer, dar nu este o parte componentă a structurii lui P. Prin componenţa sa, P nu se deosebeşte câtuşi de puţin de simpla contradicţie Λ şi, prin urmare, în domeniul raţional, *doar autoritatea* este acel deget care marchează veridicitatea lui P în comparaţie cu Λ. Iată de ce pentru catolicism, care s-a cufundat în psihic, deci în raţional, dar care are totuşi ca *obiect* spiritualul şi, prin urmare, antinomicul, iată deci de ce pentru catolicism autoritatea este *totul*, şi *fără* autoritatea de fier, fără indicaţiile papei, catolicul nu are forţa de a trăi. În plan suprasensibil şi deci suprarraţional, factorul V din definiţia antinomiei reprezintă un semn caracteristic al ei, unitatea ei suprasensibilă. În Duhul Sfânt, această unitate, această realitate sunt resimţite şi cunoscute în mod direct.

Pentru mai multă claritate, formula (X) poate fi dezvoltată şi transcrisă astfel:

$$-p \supset p \,.\, \cap \,.\, p \supset -p : \supset : (p \cap -p) \cap -\Lambda = P \qquad (XII),$$

adică: „dacă antiteza atrage după sine teza şi totodată teza atrage după sine antiteza, atunci ansamblul format de teză şi antiteză, dacă nu este fals, este o antinomie". Aceasta este *formula antinomiei*. Nu este greu de constatat că Immanuel Kant încerca să adapteze la *această* schemă antinomiile sale. De altfel, într-un mod mai mult sau mai puţin evident, la această schemă sunt în general adaptate toate antinomiile pe care le expune filozofia[226].

Aşadar, adevărul este o antinomie. Însuşi cuvântul „antinomie", ca termen filozofic, este foarte recent; nu apare înainte de Kant, dar şi el îl utilizează de-abia în *Critica raţiunii pure*, adică în anul 1781. Anterior, fusese un termen juridic şi, în parte, teologic. Dar pe cât de târziu apare termenul „antinomie",

pe atât de timpuriu apare *ideea* de caracter „auto-contradictoriu" al raţiunii, pusă acum în legătură cu acest termen. Se poate chiar presupune că această idee a apărut iniţial ca simplă reflectare a organizării complexe, fertilă în opoziţii, proprie atât individului, cât şi societăţii anticei Elade.

„Pe ce se bazează superioritatea intelectului grec?" întreabă un istoric al gândirii elene. „Secretul progresului său uimitor, răspunde el[227], constă în *combinaţia contrariilor*. O extraordinară bogăţie a fanteziei creatoare şi, alături de ea, îndoiala întotdeauna trează, cercetătoare, care nu cedează în faţa nici unei îndrăzneli; o capacitate puternică de a generaliza alăturată unui acut spirit de observaţie, care depistează toate particularităţile fenomenului; o religie care îi satisfăcea pe deplin necesităţile sufleteşti şi nu încătuşa raţiunea, care analiza creaţiile ei. La toate acestea trebuie să adăugăm numeroasele centre spirituale rivale, care se concurau reciproc, permanenta fricţiune dintre forţe, care excludea orice posibilitate de stagnare şi, în fine, o organizare politică şi socială destul de strictă pentru a pune stavilă «aspiraţiilor uşuratice şi puerile» ale imprudenţilor şi destul de elastică pentru a nu îngrădi avântul îndrăzneţ al intelectelor superioare. În această combinaţie de daruri şi circumstanţe se poate întrezări izvorul preeminenţei la care spiritul elen a ajuns în domeniul cercetării ştiinţifice." Dar cum începe percepţia vie a antinomicităţii?

Trăia în Asia Mică un om de o inteligenţă tragică, poate cel mai sensibil la adevăr dintre toţi filozofii Antichităţii. Cel puţin, nu avea acea uscăciune interioară care prea adesea mortifică sufletul gânditorilor de profesie. Iată de ce contemporanii l-au numit ὁ Σκοτεινός, Obscurul. Iar numele lui era Heraclit. Şi, după cum se spunea, el toată viaţa a deplâns starea tragică a sa şi a lumii[228].

Acest Heraclit a fost primul care a simţit în mod clar că există Dumnezeu-Cuvântul, a descoperit pentru prima dată armonia supremă şi unitatea supralumească a existenţei. „Nu pe mine ascultându-mă, ci ascultând Adevărul, spunea el, este înţelept să recunoaştem că toate sunt una"; „Înţelepciunea este una (prin ea se înţelege acea Raţiune care guvernează totul prin totul)"; „Raţiunea este pentru toţi una şi aceeaşi..." Tocmai acest filozof, care aspira la „inima impasibilă a Adevărului incontestabil", după cum se exprima Parmenide[229], nu a încetat toată viaţa să insiste asupra divizării, fracţionării şi caracterului antinomic al vieţii noastre pământeşti. Descoperind armonia desăvârşită a Cuvântului, cu toată acuitatea posibilă pentru cineva care a trăit înainte de Hristos, a văzut discordia lăuntrică a lumii. Ulterior, descoperirea au făcut-o şi alţii, în repetate rânduri, şi chiar păianjenii şi bucuria lui Spinoza când auzea vorbindu-se despre război[230] pot fi puse pe seama unei contemplaţii a Substanţei unice. E posibil chiar ca la apostolul Pavel, într-o formă purificată şi spiritualizată, să se manifeste acelaşi sentiment pios şi exaltat când, în *Epistola către Romani*, contemplă de la înălţimea veşniciei orbirea poporului evreu.

Dar la acest „creştin anterior creştinismului"[231], această nouă percepţie a dualismului dintre cele de jos şi cele de sus era şi mai acută, deoarece era cu totul neîmpăcată. „Oamenii trebuie să ştie, exclamă el, că războiul este

pretutindeni şi că dreptatea este dușmănie, căci totul se naşte şi totul dispare datorită dușmăniei." „Războiul este strămoşul şi stăpânitorul a toate..." „Oamenii (oameni fără minte! oare nu pe voi v-a deplâns toată viaţa filozoful?) nu înţeleg în ce fel se acordă contrariile. Armonia lumii constă dintr-o combinaţie de tensiuni şi atenuări, cum se întâmplă în cazul unui arc sau al unei lire (când se întinde şi se slăbeşte coarda). Reacţia apropie. Din contrarii se formează o armonie perfectă. Totul se produce datorită disensiunii." Şi de aceea „uneşte întregul cu neîntregul, acordatul şi non-acordatul, consonantul şi disonantul. Totul dă una şi una dă totul". „Pentru Dumnezeu totul este frumuseţe, bine şi justeţe; pentru oameni un lucru este just, altul nu." Lumea este tragic de frumoasă în diviziunea ei. Armonia sa constă în disonanţă, unitatea ei – în discordie. Astfel se prezintă doctrina paradoxală a lui Heraclit, care a fost mai apoi dezvoltată în mod paradoxal de către Friedrich Nietzsche, în a sa teorie a „optimismului tragic". Tonul fundamental al sentimentelor sale, seva şi floarea lor sunt perfect definite doar de un fragment alcătuit numai dintr-un singur cuvânt: „ΑΓΧΙΒΑΣΙΗ, CONTRADICŢIE"[232].

Contradicţie! Îţi vine să repeţi după Heraclit plângerea lui, care rămâne şi acum actuală: „Oamenii nu înţeleg acest adevăr, existent totdeauna, până nu aud vorbindu-se despre el; nu-l înţeleg nici atunci când aud prima dată vorbindu-se de el. Căci, deşi totul se petrece conform acestui adevăr, se dovedeşte că oamenii nu înţeleg când în experienţa lor se ciocnesc de cuvintele şi faptele pe care le expun eu [citeşte: ἀγχιβασίη], înţelegând fiecare fenomen conform naturii şi explicându-l în fond. Altor oameni le scapă ceea ce fac în stare de veghe, aşa cum uită ceea ce săvârşesc în vis".

Numele glorioase ale eleaţilor trebuie plasate imediat după cel al lui Heraclit în istoria ideii de antinomie. După părerea lor, raţiunea se încurcă în contradicţii de neînvins, de vreme ce vrea să se aşeze definitiv de această lume fracţionată egoist atât în timp, cât şi în spaţiu. Dar spusele bărbaţilor şcolii eleate sunt prea cunoscute pentru a le mai repeta aici.

Un mare apărător al caracterului antinomic al conştiinţei a fost Platon, deşi până în prezent nu este înţeles din această perspectivă. Majoritatea dialogurilor sale nu sunt decât antinomii titanice, dramatizate artistic şi dezvoltate cât se poate de meticulos. Însăşi pasiunea lui Platon pentru forma dialogică de expunere a opiniilor, adică pentru forma contradictorie, sugerează deja natura antinomică a gândirii sale; însă aceasta devine şi mai palpabilă dacă observăm că aproape fiecare dialog agravează şi mai mult contradicţia şi adânceşte prăpastia dintre „da" şi „nu", dintre teză şi antiteză, fără să tranşeze câtuşi de puţin problema în favoarea uneia sau alteia. Una din două: avem a face *sau* cu un excelent antinomism, *sau* cu o filozofie foarte nereuşită a raţiunii integrale.

În sfârşit, printre marii reprezentanţi şi creatori ai antinomismului, trebuie să-l amintim pe cardinalul Nicolaus Cusanus, cu doctrina sa despre *coincidentia oppositorum*, adică despre coincidenţa în Dumnezeu a definiţiilor opuse; această doctrină şi-a aflat o originală şi semnificativă expresie în ale sale *Aplicaţii ale matematicii la teologie*, care, din păcate, au rămas nestudiate şi ignorate de către istoricii gândirii[233].

În legătură cu celelalte nume, ca Hegel, Fichte, Schelling, Renouvier etc., nu ştiu dacă mai este nevoie să le amintim, fiind destul de cunoscute. În sfârşit, numele „pragmatiştilor" contemporani[234] pot fi de asemenea înscrise în cartea de aur a istoriei antinomismului.

Cunoaşterea contradicţiei şi dragostea de contradicţie, împreună cu scepticismul antic, au fost, se pare, aportul cel mai important al Antichităţii. Noi nu trebuie, n-avem voie să mânjim *contradicţia* cu aluatul „filozofemelor" noastre! Să lăsăm contradicţia să rămână profundă, precum este. Dacă lumea cognoscibilă prezintă fisuri şi noi nu putem să înlăturăm *efectiv* aceste fisuri, nici nu trebuie să le camuflăm. Dacă raţiunea cunoscătoare este fragmentată, dacă nu este monolitică, dacă se contrazice, noi iarăşi nu trebuie să ne prefacem că aşa ceva nu există. Efortul neputincios al raţiunii omeneşti de a concilia contradicţiile, tentativa indolentă de a reacţiona ar fi trebuit de mult respinse prin recunoaşterea alertă a *contradictoriului* [235].

Toată *Cartea lui Iov* constă din această trăire condensată a contradicţiei, fiind construită în întregime pe ideea de antinomie. Aici, Dumnezeu „ne aminteşte că omul nu este *măsura creaţiei*", că „universul este construit după un plan care depăşeşte infinit de mult raţiunea omenească"[236]. Dorinţele şi faptele lui Dumnezeu sunt esenţialmente incomprehensibile pentru om, şi de aceea îi par lui necugetate (*Iov* 23). „Nu putem să-L ajungem cu priceperea noastră... El însă nu-şi pogoară privirile asupra nici unuia dintre cei ce se cred pe sine înţelepţi" (*Iov* 37, 23-24). „Totul este taină, spune Dostoievski, în toate este taina lui Dumnezeu... Şi dacă-i taină, cu atât mai bine: ea îi e inimii spre spaimă şi mirare, şi spaima asta e pentru înveselirea inimii... Tocmai pentru că-i taină, e şi mai sublimă..."[237] Misterul dezordinii morale îl uimeşte pe Iov cu măreţia sa, iar prietenii lui nici nu îl observă (*Iov* 21). „Puneţi degetul pe buzele voastre", iată un gest de tăcere şi taină, acelaşi gest cu care este adesea pictat pe icoane Ioan, Văzătorul de Taine.

Tainele religiei nu sunt secrete pe care nu trebuie să le divulgăm, nu sunt parole convenţionale de complotişti, ci *trăiri* inexprimabile, negrăite şi indescriptibile, care nu pot fi altfel îmbrăcate în cuvânt decât sub forma contradicţiei, care este totodată şi „da" şi „nu". Ea este „taină... mai presus de înţelegere". Iată de ce, devenind cântare bisericească, entuziasmul sufletesc îmbracă în mod inevitabil vălul unui joc *sui generis* de concepte. Toată slujba bisericească, mai ales canoanele şi stihirele, este impregnată de ingeniozitatea mereu clocotindă a comparaţiilor antitetice şi a afirmaţiilor antinomice. Contradicţia! Ea este totdeauna taina sufletului, taina rugăciunii şi dragostei. Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu atât mai clare sunt contradicţiile. Acolo, în Ierusalimul Ceresc, ele nu există. Însă aici contradicţiile există în toate; nici structurile sociale, nici argumentele filozofice nu le vor aboli. Ceva măreţ, de mult dorit şi totuşi imprevizibil, marea Bucurie Neaşteptată se va ivi brusc, va cuprinde întregul cerc al existenţei pământeşti, îl va zgudui, va răsuci cerul aşa cum se răsuceşte un sul de hârtie, va spăla pământul, va da noi forţe, pe toate le va reînnoi, pe toate le va preface, lucrurile cele mai simple şi de fiecare zi le va arăta într-o strălucire orbitoare de frumuseţe cerească. Atunci nu vor exista contradicţii, nu va exista nici

raţiunea chinuită de ele. Iar acum, cu cât mai mult străluceşte Adevărul Luminii în Trei Străluciri, arătată de Hristos şi oglindită în cei drepţi, Adevărul Luminii în care contradicţia veacului acestuia este învinsă prin dragoste şi slavă, cu atât mai clar se văd fisurile negre ale lumii. Fisurile sunt în toate! Dar eu vreau să vorbesc despre fisurile din domeniul raţionamentelor abstracte.

Acolo, în cer, există un singur Adevăr; noi avem o mulţime de adevăruri, fragmente de Adevăr, incongruente unul cu altul. În istoria gândirii plate şi plicticoase a „noii filozofii", Kant a avut îndrăzneala să pronunţe marele cuvânt *antinomie*, care a încălcat *buna-cuviinţă* a pseudo-unităţii. Dacă nu ar fi făcut decât atât, şi tot ar fi meritat glorie veşnică. Nu are a face că propriile lui antinomii sunt nereuşite: esenţială este trăirea antinomiei[238].

Din punctul de vedere al dogmaticii, antinomiile sunt inevitabile. Dacă există păcatul (şi recunoaşterea lui înseamnă prima jumătate a credinţei[239]), atunci întreaga noastră fiinţă şi lumea întreagă sunt fracţionate. Plecând dintr-un punct de vedere al lumii sau al raţiunii noastre, n-avem nici un motiv să credem că vom obţine acelaşi rezultat ca şi atunci când am porni din alt punct. Întâlnirea este improbabilă. Existenţa unei pluralităţi de scheme şi teorii discordante, deopotrivă oneste, dar care purced din puncte de plecare diferite, este cea mai bună dovadă a fisurilor universului. Însăşi raţiunea este fracţionată, scindată, şi numai intelectul purificat, teofor al sfinţilor asceţi este *întru câtva* mai integru; în el fracturile au început să se sudeze, fisurile să se închidă, în el boala existenţei se vindecă, rănile lumii se cicatrizează, căci el este organul care contribuie la însănătoşirea lumii.

„Tu şi prietenii tăi, cu care eşti obişnuit să vorbeşti, se plânge Hippias lui Socrate, nu luaţi lucrurile în ansamblu, ci apucaţi şi măcinaţi şi frumosul şi toate celelalte lucruri, fragmentându-le în discursuri. De aceea vă şi scapă asemenea corpuri ale realului, frumoase şi întregi după natura lor."[240] Dar ceea ce naivul Hippias consideră drept un defect personal al lui Socrate este de fapt marca necesară a ştiinţei ca activitate a raţiunii.

Oricare ar fi obiectul nostru, noi fracţionăm inevitabil ceea ce examinăm, disecăm în aspecte incompatibile ceea ce studiem. Privind acelaşi lucru din unghiuri diferite, adică uzând de diferite modalităţi ale activităţii spirituale, putem ajunge la antinomii, la poziţii incompatibile cu raţiunea noastră. Doar într-un moment când ne luminează harul, aceste contradicţii sunt înlăturate din minte, dar nu pe cale raţională, ci pe una supra-raţională. Antinomicul nu spune deloc: „Sau aceasta, sau cealaltă nu este adevărată"; de asemenea, nu spune: „Nici aceasta, nici cealaltă nu sunt adevărate". Nu spune decât: „Şi aceasta şi cealaltă sunt adevărate, dar fiecare în felul său; împăcarea şi unirea sunt mai presus de raţiune". Antinomicul provine din diviziunea existenţei înseşi, incluzând aici şi raţiunea ca parte a existenţei.

Noi punem dogma *drept* ultimă limită ideală, unde contradicţia este suprimată. Or, pentru raţiune, dogma nu are decât un caracter *formal* şi numai într-o stare de har a sufletului ea absoarbe seva vieţii şi devine Adevărul care se demonstrează pe el însuşi. Fiind o normă ce reglementează

raţiunea, pentru mintea purificată prin har a celui ce primeşte *revelaţia*, dogma apare ca un adevăr dat intuitiv. Pentru raţiune, dogma nu este altceva decât un imperativ categoric, care cere: „Tu trebuie să gândeşti în aşa fel încât fiecare violare a dogmei dintr-o direcţie să fie imediat anulată de o violare corespondentă venită din direcţia total opusă; toate operaţiile tale raţionale asupra dogmei *trebuie* să fie astfel executate încât în ele să se păstreze totdeauna antinomia fundamentală a acesteia".

Dimpotrivă, pentru raţiunea purificată prin rugăciune şi asceză (în cazul-limită, aceasta este raţiunea unui *sfânt*), dogma este o axiomă care se demonstrează singură, care mărturiseşte: „Tu *vezi* şi veracitatea mea, şi necesitatea lăuntrică de a-mi fi mie antinomică în raţiune; dacă acum vezi confuz, vei vedea clar ulterior, când te vei mai purifica".

Dogma ca obiect al credinţei cuprinde în mod necesar o antinomie raţională. Dacă nu există antinomie, teza, din punct de vedere raţional, este întreagă. Şi atunci, în primul rând, nu este o dogmă, ci o teză ştiinţifică. Aici nu ai în ce crede, purificarea şi asceza sunt inutile. Dar mi se pare un mare sacrilegiu să credem că adevărul religios, „lucrul sfânt", este accesibil în orice *stare* lăuntrică, fără asceză. Ce-i drept, prin har, el poate străluci pentru o raţiune impură, ca s-o atragă, dar nu poate fi accesibil oricui. Deci repet, o asemenea teză nu este o dogmă. Şi, în al doilea rând, atunci conştiinţa nu este *completă*, nu este profundă, n-a pătruns în esenţa intimă a obiectului; căci noi *nu putem* concepe integral esenţa obiectului religios, nu suntem în stare să-l cuprindem *cu gândirea* fără să-l descompunem. Iar gândirea nu se poate limita la un singur aspect al obiectului. O asemenea limitare la un singur aspect este sensul *ereziei*.

O erezie, chiar mistică, este o unilateralitate raţională, care se afirmă în calitate de *tot*. Αἵρεσις înseamnă alegere, selecţie, tendinţă sau înclinaţie către ceva, apoi lucrul ales, un anume mod de gândire şi, de aici, partid, sectă, şcoală filozofică[241]. Într-un cuvânt, termenul αἵρεσις conţine ideea de unilateralitate, de concentrare directă asupra *uneia* dintre multiplele afirmaţii posibile[242]. Ortodoxia este universală, iar erezia este în esenţa ei partizană. Spiritul sectar este egoismul, izolarea spirituală care decurge de aici: o teză unilaterală este pusă drept fundament al Adevărului absolut şi, prin aceasta, teza exclude toate aspectele în care transpare complementul antinomic la jumătatea dată a antinomiei, care este raţional inaccesibilă. Obiectul religiei, căzând din cerul trăirii spirituale în carnalitatea raţiunii, se divizează inevitabil în aspecte care se exclud reciproc. Misiunea raţiunii *ortodoxe*, sobornicesti constă în reasamblarea tuturor cioburilor într-un întreg, pe când raţiunea eretică *alege* fragmentele care îi plac: „trebuie să ai multe strune ca să poţi cânta la harfa Veşniciei"[243].

Pentru raţiune, după cum am spus, plenitudinea în unitate nu este decât postulată. Dar condiţia ca postulatul să devină dat intuitiv este înfrânarea activităţii noastre raţionale şi *trecerea* în gândirea harică a naturii omeneşti restaurate, purificate şi recreate. Hristos ne-a dat embrionul unei noi făpturi, „sămânţa dumnezeiască, σπέρμα αὐτοῦ" (*I Ioan* 3, 9), şi punctul ferm al stâncii de neclintit pe care putem urca, salvându-ne de ἐποχή. Dar plenitudinea coerentă nu este decât o *speranţă*. Ne-o va da Cel care va spăla de pe

făptură toată întinăciunea, Duhul Sfânt. Prin Duh sunt înţelese dogmele, în El se află plenitudinea înţelegerii. Deocamdată însă, antinomiile raţionale sunt cu atât mai acute şi mai multiforme, cu cât trăirea însăşi este mai vibrantă şi mai plină de rezonanţă. Şi într-adevăr, Cartea Sfântă este plină de antinomii. Se încrucişează antinomic nu numai judecăţile diferiţilor autori biblici (la apostolul Pavel, îndreptarea prin credinţă, la apostolul Iacov, prin fapte etc.), ci şi ale unuia singur; şi nu numai în diferite scrieri ale sale, ci şi într-una singură; şi nu doar în diferite pasaje, ci şi într-unul singur. Antinomiile stau alături, adeseori în acelaşi verset, ba încă în momentele cele mai tari care, precum vântul impetuos, cutremură sufletul credinciosului, lovesc vârful inteligenţei precum trăsnetul. Numai experienţa religioasă autentică observă antinomiile şi vede cum este posibilă concilierea lor *în fapt*; dar pentru raţiunea pozitivistă, ele sunt invizibile sau excentricitatea lor este luată drept maniera literară a unui spirit paradoxal, dacă nu cumva bolnav.

De exemplu apostolul Pavel. Strălucita lui dialectică religioasă constă dintr-o serie de rupturi; sare de la o afirmaţie la alta, antinomică. Uneori antinomia este conţinută chiar în ruptura stilistică a continuităţii relatării, într-un *asindeton* formal: judecăţi raţionale contradictorii şi care se exclud reciproc sunt îndreptate cu tăişurile una spre cealaltă.

Dar o unitate religioasă superioară, care-şi poate primi desăvârşirea în Duhul Sfânt, se descoperă percepţiei imediate în aceste lespezi virgine de „da" şi „nu", care se îngrămădesc una peste alta. Ce lipsă de sensibilitate interioară, ce lipsă de gust religios ar dovedi cel care ar încerca să aducă în acelaşi plan aceşti „da" şi „nu", considerând ca neesenţial unul sau altul dintre planuri! Antinomiile ţin de însăşi esenţa trăirii, sunt inseparabile de aceasta precum petalele unei flori de pigmentul pe care îl conţin. Este ca o ceaţă pictată într-un tablou, ca un ornament ţesut în pânză. Dorind să vedem tabloul mai clar, să facem pânza mai netedă, zadarnic am încerca să ştergem ceaţa şi ornamentul: o dată cu ele ar trebui să distrugem însăşi substanţa tabloului sau a pânzei, obiectele înseşi. Aşa este şi în religie. Antinomiile sunt elemente constitutive ale religiei, dacă o gândim raţional. Teza şi antiteza, precum urzeala şi bătătura, împletesc însăşi ţesătura trăirii religioase. Unde nu există antinomie, nu există nici credinţă; aşa ceva se va întâmpla doar atunci când credinţa şi speranţa vor fi abrogate şi va rămâne numai dragostea (*I Corinteni* 13, 8-13).

Cât de rece şi îndepărtată, cât de atee şi aridă mi se pare acea perioadă din viaţa mea când consideram că antinomiile religiei sunt rezolvabile, dar *încă* nerezolvate, când, în nebunia mea orgolioasă, afirmam *monismul* logic al religiei!

Renunţarea la sine este singurul lucru care ne apropie de asemănarea cu Dumnezeu. Dar şi renunţarea la sine în general, şi renunţarea la raţiune în particular sunt stupide, absurde pentru raţiune. A nu poate fi non-A. Este „*imposibil*", dar şi „*indubitabil*"! Din eu dragostea face non-eu, căci adevărata dragoste constă în renunţarea la raţiune.

Dar am vorbit destul despre antinomie în general. Îţi voi da câteva exemple concrete din multe altele. În primul rând, sunt bătătoare la ochi antinomiile lui Pavel, dintr-o cauză foarte simplă. Profunzimea viziunii teozofice se împleteşte la el cu forma dialectică, în timp ce la alţi scriitori

sfinţi forma este întru câtva aforistică sau sistematică. Raţiunea nu este predispusă aici să se aştepte la coerenţă, şi de aceea dindărătul fărâmiţării aforistice nu se remarcă imediat contradicţiile. Dar expunerea dialectică îndeamnă raţiunea să se aştepte la coerenţă, iar când coerenţa este încălcată în „vârful unghiului", unde se întâlnesc teza şi antiteza, raţiunea tresare fără voie: în mod vizibil, i se cere să se sacrifice.

Pentru noi, cea mai convenabilă este cea mai dialectică şi mai înflăcărată dintre epistole, cea către romani, această bombă contra raţiunii, încărcată cu antinomii. Iată de pildă[244] un tabel cu unele antinomii alese destul de aleatoriu, dintre care renunţ deliberat la câteva pe care intenţionez să le comentez într-o carte viitoare.

Exemple de antinomii dogmatice

TEZA	ANTITEZA
Divinitatea	
deofiinţă	triipostatică
Cele două firi sunt unite în Hristos:	
neamestecat (ἀσυγχύτως) şi neschimbat (ἀτρέπτως)	neîmpărţit (ἀδιαιρέτως) şi nedespărţit (ἀχωρίστως)
Relaţiile omului cu Dumnezeu:	
predestinare	liber arbitru
Rom. 9 (unde se explică respingerea lui Israel din punct de vedere obiectiv şi teologic, iconomic), adică se dă răspunsul la întrebarea „pentru ce?".	*Rom.* 9, 30 – 10, 21 (unde se explică respingerea lui Israel din punct de vedere moral şi antropologic, amartologic), adică se dă răspuns la întrebarea „de ce?".
Păcatul:	
Prin căderea lui Adam, altfel zis, ca un fenomen contingent în carne (*Rom.* 5, 12-21).	Prin limitarea cărnii, altfel zis, inerent ei în mod necesar (*I Cor.* 15, 50 şi urm.).
Judecata:	
Hristos ca judecător al *tuturor creştinilor* la a doua Sa venire (*Rom.* 2, 16; 14, 10; *I Cor.* 3, 13; *II Cor.* 5, 10).	Dumnezeu ca Acel care îi judecă definitiv pe toţi oamenii prin Hristos (*I Cor.* 4, 5; 15, 24-25).
Răsplata:	
Răsplata tuturor după fapte (*Rom.* 2, 6-10; *II Cor.* 5, 10).	Iertarea liberă a celor răscumpăraţi (*Rom.* 4, 4; 9, 11; 11, 6).
Soarta finală:	
Restabilirea şi fericirea universală (*Rom.* 8, 19-23; 11, 30-36).	Un dublu sfârşit (*Rom.* 2, 5-12) „Pierzanie" (*II Cor.* 2, 15 etc.).
Meritul:	
Necesitatea de asceză pentru om (*I Cor.* 9, 24: „Alergaţi aşa ca să primiţi").	Insuficienţa ascezei omului (*Rom.* 9, 16: iertarea „nu este nici de la cel care voieşte, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluieşte").
„Cu frică şi cu cutremur lucraţi mântuirea voastră;	căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi şi ca să voiţi şi ca să săvârşiţi" (*Filipeni* 2, 12-13).

Cf. „Inima Domnului voia liber;	dar voia liber ceea ce trebuia să voiască după îngăduinţa voinţei lui Dumnezeu" (Ioan Damaschin, *Expunere exactă a credinţei ortodoxe*, 3, 13).
Harul:	
Când s-a înmulţit păcatul, a început a se înmulţi harul (*Rom.* 5, 20).	„Rămâne-vom, oare, în păcat, ca să se înmulţească harul? Nicidecum!" (*Rom.* 6, 1-2; 6, 15).
„Oricine rămâne întru El [întru Hristos] nu păcătuieşte" (*I Ioan* 3, 6).	„Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi" (*I Ioan* 1, 8).
„Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat... şi nu poate să păcătuiască" (*I Ioan* 3, 9).	
Credinţa:	
E liberă şi depinde de bunăvoinţa omului (*Ioan* 3, 16-18).	E un dar al lui Dumnezeu şi nu depinde de voinţa omului, ci de voinţa Tatălui care atrage către Hristos (*Ioan* 6, 44).
Venirea lui Hristos:	
Pentru judecata lumii: „Spre judecată am venit în lumea aceasta" (*Ioan* 9, 39).	Nu pentru judecata lumii: „N-am venit ca să judec lumea" (*Ioan* 12, 47).

Suummet rodit. Ce-i al său devorează

VIII. Scrisoarea a VII-a: *Păcatul*

Cine nu-şi aduce aminte încă din anii fragezi de istorioara moralizatoare *Heracles la răspântie*? Această fabulă, cam dulceagă, compusă în secolul al V-lea î.H. de către celebrul învăţător al lui Socrate, sofistul Prodicos din Cheos, sau mai corect Cheoseanul, şi care, după cum mărturiseşte *Scholiastul* lui Aristofan[245], a intrat în opera lui Prodicos Ὧραι, *Anotimpurile*, sau poate *Vârstele vieţii*, ne-a parvenit în transcrierea sau, mai exact, în prelucrarea lui Xenofon[246]. Şi desigur, fiecare îşi aduce aminte cum, personificate, Virtutea, ἡ Ἀρετή şi Viciul, ἡ Κακία, sau Norocul, ἡ Εὐδαιμονία, se întrec într-o dispută retorică în faţa tânărului Heracles, lăudându-şi avantajele, fiecare vrând să-l atragă pe calea sa, adică pe una dintre cele două căi posibile. Autorul profită de ocazie pentru a da o înşiruire de virtuţi şi vicii – era un manual pedagogic pentru educarea tineretului atenian.

Dar ar fi o greşeală să vedem în această istorioară ceva excepţional. Fiind probabil prelucrarea literară a unei fabule populare şi având, prin urmare, o genealogie multiseculară, istorioara a generat, la rândul ei, o serie întreagă de scrieri. Subiectul „celor două căi" a devenit „ambulant", cum spun istoricii literaturii[247]. Se înţelege că alcătuirea părţii principale, adică a catalogului de virtuţi şi vicii corespunzătoare celor două căi ale vieţii, era de fiecare dată schimbată în funcţie de ideile morale ale locului şi timpului. Dar şi în prelucrările de mai târziu ale temei „celor două căi" se descoperă uşor aceeaşi dispută dintre Virtute şi Viciu, dispută care, în esenţă, în miezul ei fundamental, se reduce la lupta pentru *castitate*.

În sfârşit, opoziţia cea mai detaliată dintre „cele două căi" o găsim în ceea ce se numeşte *Învăţătura celor doisprezece Apostoli*[248], care datează de la sfârşitul secolului I sau de la începutul secolului al II-lea d.H. Acest document are multe versiuni asemănătoare, aproape variante, dar e dificil de stabilit cu

precizie raporturile genealogice dintre ele[249] şi, cel puţin în cazul nostru, întreprinderea nici nu este necesară. Nu insistăm nici asupra ipotezei noastre privitoare la proveniența tuturor variantelor din fabula lui Prodicos.

Pentru noi *nu* este importantă dependența genetică a diverselor prelucrări ale temei, ci tema însăşi, adică ideea generală, răspândită în omenire şi inseparabilă de conştiința de sine a acesteia, că „există două căi: una a vieţii şi una a morţii" şi că „deosebirea între aceste două căi este mare"[250], după cum se exprimă autorul necunoscut în introducerea *Învăţăturii* sale.

Consensus omnium atestă că există *două* căi; dar cum să înţelegem însăşi posibilitatea acestei dualităţi? Există două căi! Una din ele duce la Adevăr. Şi cealaltă nu i se aseamănă deloc?... Dar cum e posibil să existe încă o cale, *alta*, când Adevărul este izvorul oricărei existenţe şi când în afara Adevărului nu există nimic? Dacă Adevărul este totul (căci dacă n-ar fi totul, cum ar putea fi Adevăr?), atunci cum să admitem un fel de non-Adevăr, de Minciună? Dumnezeu este Viaţa şi Autorul vieţii, adică al creaţiei. Prin urmare, Minciuna este Moartea şi izvorul morţii, adică al nimicirii. Dumnezeu este Ordinea şi Armonia; Minciuna este Dezordinea şi Anarhia. Dumnezeu este Sfinţenia, iar Minciuna este Păcătoşenia. Dar, iarăşi, cum poate exista Păcătoşenia? Căci Dumnezeu este Cel ce este, ὁ Ὤν, Yahweh, יהוה[251], şi atunci Satana, Păcatul, e cu totul altceva, adică...

Fără voia noastră, se insinuează un răspuns: deşi păcătoşenia există, ea nu este ceea ce este. „*Mintea* mea care *n-a dat roade*, Doamne, arată-mi-o roditoare"[252], strigă sufletul care şi-a dat seama că este sterp din pricina necurăţiei păcătoase. Nefertilitatea, neputinţa, incapacitatea de a da viaţă, iată rodul natural al păcatului. Păcatul este incapabil să dea naştere (căci orice naştere nu vine decât de la Tatăl care este), el doar ucide. Păcatul este neroditor deoarece el nu înseamnă viaţă, ci moarte. Iar Moartea îşi târăşte existenţa sa fantomatică numai datorită vieţii şi pe socoteala vieţii, se hrăneşte de la viaţă şi există numai în măsura în care viaţa îi dă hrană de la sine. Moartea nu are decât viaţa pe care ea însăşi a murdărit-o. Chiar la „mesa neagră", în însuşi cuibul satanismului, Diavolul, cu toţi adoratorii săi, n-a fost în stare să născocească decât blasfemia de a parodia tainele Liturghiei, făcând totul *pe dos*[253]. Ce vid! Ce sărăcie! Ce „profunzimi" plate!

Aceasta ne dovedeşte încă o dată că nici în realitate, nici chiar în ideea pe care şi-au făcut-o despre el Byron, Lermontov sau Vrubel, nu există Diavolul măreţ şi maiestuos, ci doar biata „maimuţă a lui Dumnezeu" despre care de mult s-a spus:

Simia quam similis turpissima bestia nobis.

Conform definiţiei lapidare a Sfântului Ioan Teologul, „păcatul este nelegiuirea, ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία" (*I Ioan* 3, 4, 6).

În această definiţie, atenţia noastră este atrasă de articolul care precedă atât subiectul, ἁμαρτία, cât şi numele predicativ, ἀνομία. Ataşat unui substantiv, articolul este de obicei un factor de *individualizare*, scoate obiectul în evidenţă printre alte obiecte asemănătoare[254]; fără articol, obiectul este unul dintre multe altele sau cuvântul este întrebuinţat în sens abstract. Prin urmare, ἡ ἁμαρτία nu

înseamnă aici una dintre multele greşeli, ci păcatul ca atare, păcatul în toată plinătatea lui care există în lume, păcatul în rădăcina lui metafizică – Păcatul. Dar cum să înţelegem articolul care precedă cuvântul ἀνομία? Căci se ştie din gramatica elementară că substantivul şi adjectivul din componenţa predicatului nominal nu primesc articol – astfel că, în cazuri confuze, când e dificil de înţeles care este subiectul şi care este numele predicativ, chiar se recomandă să se vadă care cuvânt este articulat, acesta având funcţia sintactică de subiect. E de înţeles: de cele mai multe ori propoziţiile exprimă judecăţi predicative, includ subiectul în sfera predicatului şi de aceea numele predicativ, inevitabil, trebuie să aibă sensul abstract de noţiune generală, de clasă. Dar, cu toate acestea, în circumstanţe speciale, se întâmplă ca şi numele predicativ să aibă articol. De exemplu, în Evanghelii găsim:

οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (care este cunoscut sub acest nume; *Marcu* 6, 3);
ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλασ τῆς γῆς (*Matei* 5, 13);
ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (*Matei* 5, 14);
ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός (*Matei* 6, 22);
σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (*Matei* 16, 16);
σύ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν 'Ιουδαίων (*Marcu* 15, 2);
ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (*Ioan* 11, 25).

De asemenea, *Ioan* 14, 8 etc.[255]; aceeaşi particularitate gramaticală o prezintă pasaje extrem de importante: *Efeseni* 1, 23; *Matei* 26, 27; *Marcu* 14, 22; *Luca* 22, 12; *I Corinteni* 11, 24, care vorbesc despre Biserică şi despre Trupul lui Hristos. Sensul pasajelor citate e limpede: aici se vorbeşte nu despre sare, lumină sau altceva *în general*, nu despre o sare oarecare (*ein Salz*) etc. alături de altă sare, ci despre singurul lucru care are sau este demn să aibă această denumire, despre ceea ce poartă în sine însăşi esenţa tuturor proprietăţilor care fac ca sarea obişnuită, lumina obişnuită etc. să-şi primească numele[256].

Deci, ἡ ἀνομία nu înseamnă una dintre nelegiuiri, nu înseamnă nelegiuire în general, ci nelegiuirea, κατ' ἐξοχήν, nelegiuirea prin excelenţă, meritând această denumire; ea este cea care poartă în sine însuşi principiul fărădelegii, nelegiuirea în forma şi sensul cel mai pur şi mai deplin, fapta care, în gradul cel mai înalt, conţine cauza în virtutea căreia diferitele nelegiuiri se numesc fărădelegi; este nelegiuirea însăşi sau, într-un cuvânt, *Fărădelegea*.

Apostolul nu vrea să ne vorbească despre unul dintre semnele păcatului, nu vrea să se oprească la periferia lui, ci se adânceşte în chiar interiorul lui, în esenţa lui metafizică. De aceea definiţia pe care o dă el păcatului este una profund *ontologică*, şi nu metaforică sau accidentală. Ar fi o eroare extremă să-l înţelegem din punct de vedere juridic. Păcatul este Fărădelegea, este deformarea Legii, adică a acelei Ordini care este dată făpturii de către Domnul, a acelui Acord interior al făpturii întregi prin care ea este vie, a acelei Structuri de profunzime a făpturii care îi este dăruită ei de către Dumnezeu, a acelei Înţelepciuni în care se află rostul lumii. În afara Legii, Păcatul nu este nimic, nu are decât o existenţă iluzorie, căci (îmi voi permite să aplic aici cuvintele Apostolului, deşi într-o interpretare întru câtva liberă) „prin lege se cunoaşte păcatul".

Dacă nu există naştere, nu există nici murire; dacă nu este existenţă, nu este nici inexistenţă; dacă nu este viaţă, nu este nici moarte. Dacă nu există lumină, nu există nici întuneric, deoarece prin lumină se vădeşte întunericul.

Păcatul este parazitul sfinţeniei, şi este aşa pentru că sfinţenia încă nu s-a despărţit definitiv de el, pentru că grâul şi neghina cresc deocamdată împreună.

Distrugând, ca orice existenţă parazitară, pe cel care îl hrăneşte, păcatul se subminează totodată pe sine însuşi. El se îndreaptă împotriva sa, se devorează, căci tot ce nu vrea *să se umilească este supus nimicirii*. Dumnezeu, care nu vrea nimănui răul, nu a nimicit niciodată pe nimeni; însă cei răi totdeauna au pierit prin ei înşişi; Dumnezeu nu „i-a risipit pe cei mândri" decât prin „cugetul inimii lor, διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν" (*Luca* 1, 51) sau, mai exact, prin raţionamentul lor, διανοίᾳ, căci raţiunea, διάνοια, în opoziţie cu mintea, este chiar manifestarea aseităţii.

„Făcut-a tărie cu braţului Său
risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor",

aşa a cântat cândva Preacurata Fecioară Maria la întâlnirea ei cu Elisabeta, şi aşa se cântă şi azi la utrenie, şi se va cânta în vecii vecilor.

Cei mai buni dintre elini cunoşteau deja natura auto-distructivă a răului:

„Cei buni, spune Platon, se aseamănă unul altuia şi sunt prieteni, iar cei răi, după cum se şi spune despre ei, nici sieşi nu-şi rămân asemănători, ci sunt schimbători şi inconstanţi; or, cine nu rămâne asemănător cu sine, cine diferă de sine e puţin probabil să-i semene altuia sau să-i poată fi prieten, τοὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίου μηδ' αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους. ὃ δ'αὐτὸ αὐτῷ ἀνόμοιον εἴη καὶ διάφορον, σχολῇ ἂν [ἂν] πού τῷ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτο"[257].

Dorindu-se numai pe *sine*, în ale sale, *aici* şi *acum*, autoafirmaţia rea, în mod lipsit de ospitalitate, se închide faţă de orice nu este ea însăşi; dar tinzând să deifice, ea nu rămâne asemănătoare nici cu ea însăşi, se risipeşte, se dizolvă şi se fărâmiţează în lupta sa interioară. Prin natura sa, răul este „împărăţia divizată contrar sieşi". Această idee de acţiune dezmembratoare a răului este exprimată cu multă profunzime de către Platon sub vălul transparent al mitului androginului[258].

„Cândva, natura noastră, cam aşa povesteşte platonicianul Aristofan, nu era nici pe departe aşa cum este acum. Pe atunci încă mai exista androginul, o fiinţă compusă din cele două individualităţi de acum, care era o singură persoană. Aceşti androgini erau tari şi viguroşi şi, îmbătaţi de puterea lor, s-au îngâmfat şi au îndrăznit să ridice mâna împotriva zeilor; ei căutau să-şi croiască drum spre cer, pentru a-i ataca pe zei. Atunci Zeus şi locuitorii cerului au hotărât să-i slăbească, despicându-l pe fiecare în două, încât ei să fie nevoiţi a umbla pe două picioare şi nu pe patru. «Şi dacă voi vedea, a spus Zeus, că nici atunci nu se vor astâmpăra şi nu vor vrea să se liniştească, am să-i mai despic încă o dată în două, silindu-i să salte numai într-un picior.»"[259] Iată esenţa mitului lui Platon. Voi adăuga numai că *dragostea*, după Platon, este chiar tendinţa instinctivă a celor ce se iubesc de a reuni ceea ce a fost despărţit.

Ar fi o dovadă de prea mare superficialitate dacă, în mitul de mai sus, am vedea o simplă fabulă inventată de Platon. Fără îndoială, este vorba de prelucrarea literară a unui vechi mit popular. Mituri asemănătoare găsim şi

în monumentele altor popoare. Astfel, în Zend-Avesta, în cartea *Bundahišn*, se povesteşte că sămânţa taurului ceresc primordial Kaiomor („Viaţa") s-a vărsat pe pământ şi din ea a răsărit *oruere* (*arbor* sau *arvor*, „copac", dar şi „viaţă" sau „suflet"), unirea pământului cu principiul ceresc. Din copac s-a născut Meshia, masculul-femelă, bărbatul-femeie. Pe urmă Meshia s-a divizat în corp masculin, păstrându-şi numele de Meshia, şi în corp feminin, care şi-a luat numele de Meshiane. Aceasta a fost prima pereche omenească[260].

S-ar părea că nişte fire tainice leagă ideea acestor povestiri cu sfânta relatare din *Facerea*. „Şi a zis Dumnezeu: «Să facem om...». Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie" (*Facerea* 1, 26-27)[261]. Mistici de diferite concepţii au văzut adeseori aici un semn al complexei alcătuiri primordiale pe care a avut-o fiinţa omenească, chiar al androginismului iniţial, considerând că diferenţierea sexuală este consecinţa căderii metafizice în păcat. Astfel, deja secta gnostică a ofiţilor îl considera pe primul om ἀρσενόθηλυς, bărbat-femeie[262]. Tot aşa gândeau şi cabaliştii, mai toţi scriitorii mistici, precum Jacob Böhme, Saint-Martin, Fr. Baader, ocultiştii moderni etc.[263] Însă, referindu-mă la ei, n-am vrut, desigur, să demonstrez că citatul de mai sus din *Facerea* necesită o interpretare androginică; intenţia mea a fost să arăt larga răspândire de care se bucură opinia că la început omul a fost mai integru decât acum şi numai afirmarea de sine i-a cauzat divizarea.

Autoafirmarea persoanei, opoziţia ei faţă de Dumnezeu sunt izvorul fragmentării, divizării, sărăcirii vieţii ei interioare; numai iubirea, într-o oarecare măsură, readuce persoana la unitate. Or, dacă persoana, deja dezintegrată parţial, nu se astâmpără şi vrea să devină ea însăşi un dumnezeu, să fie „ca zeii", o aşteaptă inevitabil încă o divizare, şi încă una, încă o dezintegrare, şi încă una. Acesta este sensul ontologic al mitului. Şi oare nu vedem cu ochii noştri când sub pretextul ţipător al „diferenţierii" şi „specializării", când în virtutea poftei nude de dezordine şi de anarhie, cum societatea şi persoana umană se fragmentează şi se pulverizează până în cele mai adânci străfunduri, în dorinţa lor de a trăi fără Dumnezeu, de a se organiza evitându-L pe Dumnezeu, de a se determina pe sine împotriva lui Dumnezeu? Demenţa, această dezintegrare a persoanei[264], nu este oare, în esenţă, consecinţa profundei pervertiri spirituale a întregii noastre vieţi? Oare neurastenia, din ce în ce mai răspândită, şi alte boli „nervoase" n-au drept cauză adevărată tendinţa omenirii şi a omului de a trăi *după bunul său plac* şi nu conform voinţei lui Dumnezeu, de a trăi fără legea divină, în *anomie*?[265] Negarea lui Dumnezeu a dus şi duce întotdeauna la *de-menţă*, deoarece Dumnezeu este chiar Rădăcina *minţii*. Cine „zis-a în inima sa", adică nu în vorbe, ci în însuşi sufletul său, cu toată fiinţa sa: „Nu este Dumnezeu" este „cel nebun" (*Psalmi* 13, 1; 52, 1), căci negarea existenţei lui Dumnezeu şi nebunia sunt unul şi acelaşi lucru, ele sunt unite şi inseparabile, sunt un fenomen care, în dezvoltarea lui, a fost transfigurat artistic de către L. Tolstoi[266] şi F.M. Dostoievski[267].

Fără iubire (iar pentru iubire e mai întâi nevoie de dragostea lui Dumnezeu), persoana se descompune în mărunte elemente şi momente psihologice. Dragostea lui Dumnezeu este cea care dă coeziune persoanei. De aceea ne şi

rugăm noi: „Prin dragostea Ta *leagă*-mă pe mine, Mireasă nenuntită"; da, „leagă-mă", altfel mă voi risipi şi voi ajunge să fiu acel ansamblu de stări psihice, singurul pe care îl cunoaşte „psihologia ştiinţifică", această „psihologie fără suflet". „Tu eşti tăria mea, Doamne, Tu eşti puterea mea!" strigă sufletul care şi-a înţeles neputinţa şi instabilitatea.

Păcatul este un moment de discordie, de dezintegrare şi de ruinare a vieţii spirituale. Sufletul *îşi pierde* unitatea substanţială, pierde conştiinţa naturii sale creatoare, *se pierde* în vârtejul haotic al stărilor proprii, încetând a mai fi substanţa lor. Eul este sufocat de „potopul mintal" al patimilor. Nu degeaba zâmbetul enigmatic şi seducător al tuturor chipurilor pictate de Leonardo da Vinci, chipuri care exprimă scepticismul, îndepărtarea de Dumnezeu şi *îndârjirea* de sine a omenescului „ştiu", este de fapt zâmbetul dezorientării şi pierderii; personajele din tablouri s-au pierdut pe sine, ceea ce se vede deosebit de clar la Gioconda. În realitate, acesta este zâmbetul păcatului, seducţiei şi ispitei, un zâmbet desfrânat şi pervers, care nu exprimă *nimic* pozitiv (acesta este misterul lui!), care nu exprimă decât confuzie, dezorientare lăuntrică şi nepocăinţă[268]. Da, în păcat sufletul îşi scapă sieşi, se pierde. Nu degeaba limba desemnează drept *pierzanie* treapta cea mai de jos a decăderii morale la care poate ajunge o femeie. Dar fără îndoială că, pe lângă „femei pierdute", care s-au pierdut pe sine în ele însele, care şi-au pierdut virtutea de femeie, de creatoare ale vieţii, care le făcea să semene cu Dumnezeu, există şi „bărbaţi pierduţi"; în general sufletul păcătos este un „suflet pierdut" şi nu e pierdut doar pentru alţii, ci şi pentru el însuşi, căci nu s-a ferit. Şi dacă psihologia contemporană repetă mereu că nu cunoaşte sufletul ca substanţă, aceasta nu face decât să pună într-o lumină foarte urâtă starea morală a psihologilor înşişi care, în marea lor majoritate, sunt desigur „bărbaţi pierduţi". Atunci într-adevăr nu „eu fac", ci „cu mine se face"; nu „eu trăiesc", ci „cu mine se întâmplă".

Pe măsură ce în conştiinţă se estompează puterea de creaţie, de acţiune personală şi de libertate, întreaga persoană este înlăturată de procesele mecanice din organism şi, proiectând în afară consecinţele propriei slăbiciuni, ea însufleţeşte lumea din jur[269]. Şi, deoarece trezvia şi veghea sunt condiţiile de viaţă ale persoanei, orice lipsă de trezvie şi orice somnolenţă contribuie la slăbirea luciditătii spiritului. Când picoteşti, când eşti buimac de somn, uitând să alungi „deprimarea somnului păcătos cu inima, gândul şi mintea trează"[270] sau, mai mult chiar, când eşti în stare de ebrietate ori sub acţiunea ameţitoare a narcoticelor, în toate aceste stări şi în altele asemănătoare, expresiile pasive vin de la sine. Atunci „pământul îţi dă cu piciorul", cum spune un băieţel de trei ani, cunoscut de al meu, despre trotuarul devenit alunecos din pricina zăpezii bătătorite. „Cuvintele îţi vin" şi „ele vor să se rostească"; „nu eu le spun, ci ele vor să spună". „Pereţii se clatină" când te rezemi de ei. Lucrurile „nu vor" să fie ţinute în mână şi-ţi scapă, fug singure de tine şi aleargă. Lichidele se varsă. Până şi diferitele părţi ale corpului îşi reclamă „autonomia" şi independenţa. Întregul organism, atât cel corporal cât şi cel psihic, dintr-un instrument integru şi armonios, dintr-un organ al persoanei, se transformă într-o colonie întâmplătoare,

într-o adunătură de mecanisme ce nu-şi corespund şi funcţionează după bunul lor plac. Pe scurt, totul este liber în mine şi în afara mea, totul, cu excepţia mea.

Pierderea parţială a realităţii eului creator în neurastenie[271] este, de asemenea, un fel de netrezvie spirituală şi e greu să te dezbari de convingerea că pricina acesteia se află în *descompunerea* persoanei. Denaturând atitudinea sa faţă Dumnezeu, omul îşi denaturează prin aceasta şi viaţa, atât cea morală, cât şi cea corporală. Astfel, păgânii îl cunoşteau pe Dumnezeu prin contemplarea operelor Sale. „Pentru că, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu I-au mulţumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor şi inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înţelepţi, au ajuns *nebuni*. Şi au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios şi al păsărilor şi al celor cu patru picioare şi al târâtoarelor. De aceea Dumnezeu i-a dat necurăţiei, după poftele inimilor lor, ca să-şi pângărească trupurile lor între ei, ca unii care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună şi s-au închinat şi au slujit făpturii, în locul Făcătorului" (*Romani* 1, 21-25). Rezultatul, spune mai departe Apostolul, a fost pervertirea alcătuirii naturale a vieţii trupeşti şi deteriorarea vieţii sociale. Principiile otrăvite ale dezordinii, anarhiei şi desfrâului au impregnat societatea în toate activităţile ei vitale (*Romani* 1, 26-32).

Pe măsură ce sufletul se îngreunează şi devine mai terestru, îşi pierde libertatea lui; încet dar irezistibil, cancerul rănii păcătoase îi roade inima. Păcatele împresoară inima, se aşază în jurul inimii ca un strat gros şi nu mă lasă să ajung la ea, împiedicând adierea răcoritoare a harului. Sufletul tânjeşte:

„...tot ce-i pământesc şi înăbuşitor
el ar voi să înlăture"[272]

şi strigă: „Izbăveşte-mă de toată împresurarea!" – însă inima pare că s-a învelit într-o carapace tare.

Da, ea este vie, însă se află în spatele zidurilor şi nu poţi răzbate până la ea. Eu însumi nu ştiu decât teoretic că inima există, dar nu mă pot apropia de ea. Şi sfânta slujbă bisericească alunecă pe această platoşă de oţel abia zgâriind-o, prăbuşindu-se de pe ea şi ricoşând pe atenţia incapabilă să se adune în sine.

Survine câteodată un fel de absenţă, în momentele cele mai însemnate : duşmanul fură cuvintele cele mai preţioase. Te întrebi: „Este oare posibil ca Evanghelia şi altele să se fi terminat?"... Şi urmărind numai cu mintea mersul slujbei, zici: „da". Dimpotrivă, dorinţele păcătoase, chiar absurditătile cele mai de neînţeles, irump brusc în persoana aflată în descompunere, strălucesc ca nişte pete de lumină în creier şi, *înainte* de orice hotărâre, devin fapte. Sub suflarea gândurilor, în persoana păcătoasă se ridică numai

„flacăra întunecată a sufletului ei"[273].

Atât în istorioara *Heracles la răspântie*, cât şi în alte versiuni ale temei „celor două căi", drept fundamentală trebuie recunoscută ideea privitoare la faptul că omul trebuie să-şi organizeze sufletul şi trupul, că trebuie să-şi forjeze

sinele prin asceză, că trebuie să-şi purifice întregul organism prin atenţia faţă de sine. Şi un astfel de suflet „uscat", debarasat de senzualitatea umedă, adică un suflet „foarte înţelept" („ξηρὰ ψυχὴ σωφοτάτη, sufletul uscat este cel mai înţelept", a spus un bărbat din Antichitate[274]), o astfel de persoană robustă, un astfel de om bine făcut se opune sufletului umed, persoanei molatice, neînchegate, „deşarte şi haotice", conform expresiei lui F.M. Dostoievski.

Dar în ce constă această „organizare"? Ea apare atunci când toate sunt la locul lor în interiorul persoanei, când în ea totul este „după rânduială, κατὰ τάξιν"[275].

Iată, în pofida aspectului său prozaic, răspunsul cel mai exact. „Totul în persoană se află la locul său, totul în ea se petrece după rânduială" înseamnă: toate activităţile ei vitale se săvârşesc conform legii divine[276], care îi este dată, şi nu altfel; înseamnă că persoana însăşi, o lume mică, ocupă în lume, în lumea mare, acel loc care îi este destinat din veci, că nu deviază de la calea ce-i este hărăzită pentru a o duce cât mai repede spre Împărăţia Cerurilor. În faptul că totul „se săvârşeşte după rânduială" constă însăşi frumuseţea făpturii, binele şi adevărul ei. Dimpotrivă, abaterea de la rânduială înseamnă şi sluţenia, şi răul, şi minciuna ei. Totul este frumos, bine şi adevărat dacă este după „rânduială"; totul este urât, rău şi fals dacă este *auto*nom, *auto*crat, „după bunul său plac". Păcatul este chiar „după bunul său plac", iar Satana „după bunul Său plac".

Păcatul înseamnă a nu dori să ieşi din starea de *identitate cu sine*, din indentitatea „eu = eu" sau, mai precis, „Eu!". Afirmarea sinelui ca sine, *fără* relaţia sa cu *altul*, adică cu Dumnezeu şi cu făptura întreagă, concentrarea asupra sinelui fără ieşirea din sine, iată păcatul radical sau rădăcina tuturor păcatelor. Toate păcatele particulare nu sunt decât variante, manifestări ale egocentrismului aseităţii. Cu alte cuvinte, păcatul este forţa de conservare a sinelui ca sine, care transformă persoana într-un „auto-idol"[277], idol sieşi, este explicare a sinelui prin sine, nu prin Dumnezeu, fundamentare a sinelui pe sine, nu pe Dumnezeu. Păcatul este tendinţa fundamentală a eului prin care eul se afirmă în solipsismul său, în singularitatea sa şi face din sine unicul punct al realităţii. Păcatul este ceea ce închide pentru eu întreaga realitate, căci *a vedea* realitatea înseamnă a ieşi din sine şi a-ţi transfera eul în non-eu, în altceva, în ceea ce se vede, adică *a îndrăgi*. Ca urmare, păcatul este zidul pe care eul îl pune între sine şi realitate, scoarţa care creşte pe inimă. Păcatul este *non-transparenţa*, bezna, ceaţa şi de aceea se spune că „întunericul a orbit ochii lui" (*I Ioan* 2, 11); există numeroase alte expresii ale Scripturilor unde „întunericul" este sinonimul „păcatului". Păcatul, în dezvoltarea sa extremă şi fără să fie amestecat cu ceva, adică *gheena*, este întuneric, beznă, obscuritate, întunecime, σκότος. Căci lumina este vădirea realităţii; dimpotrivă, întunericul este izolarea, scindarea realităţii, imposibilitatea vădirii reciproce. Însăşi denumirea Iadului sau *Aidului* indică această ruptură gheenică a realităţii, izolarea, solipsismul, căci acolo fiecare spune: *„Solus ipse sum!"*. În fapt, Αδης, Ἅιδης sau Ἀΐδης, iniţial ΑϜίδης, provin de la rădăcina *Fιδ* (*cf.* rusescul *vid*), care formează verbul ἰδ-εῖν, *vid-et'* („a vedea"), şi de la particula de negaţie, mai precis, de la *ἀ privativum*[278]. Iadul este locul, starea

în care nu există vizibilitate, lipsită de „vizibilitate", care nu se vede şi în care nu se vede. *Aid* înseamnă fără-vedere; cum spune Platon[279], „ἐν Ἅιδου, τὸ αειδὲς δὲ λέγω, prin Aid înţeleg invizibilul", sau cum îl defineşte Plutarh[280], „τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον, nevăzutul şi nezăritul", iar Homer vorbeşte despre „întunericul neguros" al Aidului: ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα[281].

Într-un cuvânt, păcatul este ceea ce frustrează de posibilitatea de *fundamentare* şi, prin urmare, de *explicare*, adică de *raţiune*. În goana după *raţionalismul* păcătos, conştiinţa îşi pierde raţionalitatea care este proprie întregii existenţe. Din pricina filozofării, ea încetează să mai contemple cu mintea. Păcatul este ceva complet raţional, *în măsura* raţiunii, este raţiunea în raţiune, diavoliadă, căci Diavolul-Mefistofeles este raţionalitate pură[282].

Însă tocmai datorită faptului că este raţiune prin excelenţă, păcatul priveză de sens toată creaţia lui Dumnezeu şi pe Dumnezeu Însuşi, frustrând-o de profunzimea de perspectivă a fundamentării şi de smulgerea din Solul Absolutului, dispune totul într-un singur plan, face totul plat şi vulgar. Căci ce altceva este vulgaritatea dacă nu înclinaţia de a rupe din rădăcini tot ce se poate vedea, privind lucrul respectiv ca pe ceva suficient sieşi şi, prin urmare, iraţional, adică stupid?[283]

Diavolul-Mefistofeles, această Raţiune Pură, este Vulgaritatea Pură[284], pentru că nu vede decât prostia. Iar păcatul este principiul neînţelegerii, principiul inaccesibilităţii şi al opririi obtuze, iremediabile a raţionamentului. El, „înţeleptul mincinos", cum îl numesc cântările Bisericii, învăluie spiritul într-o pseudo-înţelepciune, îndepărtându-l astfel de înţelepciunea autentică.

Însuşi cuvântul *greh* („păcat") este echivalat cu *o-greh*[285] („greş"), deoarece *greşit'* („a păcătui") înseamnă „a greşi", „a nu nimeri ţinta", în fine, „a da pe-alături", „a da greş", „a lăsa să scape"[286]. Nu avem nevoie să verificăm corectitudinea acestei etimologii, întrucât, în fond, păcatul este *greş*, este „a da pe-alături". Dar *pe-alături* de ce ne duce păcatul? Ce nu nimerim? Pe-alături de norma de existenţă pe care ne-a dat-o Adevărul. Nu nimerim ţinta pe care ne-a hărăzit-o Justeţea; pe scurt, nedorind asceza, ne abatem de la adevăratul nostru drum, trasat pe pământ de către Degetul Divin al Întemeietorului nevoinţei. Repet: păcatul este pervertire. Este desfrânare, adică trecerea de pe un drum pe altul, umblarea pe diferite drumuri, rătăcirea pe diferite căi, nu pe singura cale adevărată; mai mult, este *rătăcire*, pierdere, desfrâu, pierdere a căii adevărate şi mergere „în căile lor" (*Fapte* 14, 16), cum mergeau păgânii, şi incapacitatea de a cunoaşte, cu inima învârtoşată şi desfrânată, calea Domnului, cum li s-a întâmplat iudeilor (*Psalmi* 94, 8-12; *Evrei* 3, 7-10).

Atunci care este calea adevărată, numită în Scriptură „calea îngustă care duce la viaţă" (*Matei* 7, 14; *cf. Fapte* 2, 28), „calea păcii" (*Luca* 1, 79), „calea mântuirii" (*Fapte* 16, 17), „calea adevărului" (*II Petru* 2, 2) şi „calea cea dreaptă" (*II Petru* 2, 15)?

Este *neprihănirea*. Însuşi cuvântul neprihănire, σο-φρωσύνη sau σαο-φροσύνη, prin structura sa etimologică, indică integritatea, sănătatea, nealterarea, unitatea şi, în general, starea normală a vieţii interioare, nefărâmiţarea şi

tăria persoanei, prospeţimea forţelor spirituale, organizarea spirituală a omului interior. Neprihănirea, σο-φρωσύνη sau σαο-φρωσύνη, este aproape acelaşi lucru ca şi gândirea integrală (înţelegând „gândirea" în accepţiunea patristicii, adică în sensul de viaţă spirituală în general), gândirea sănătoasă, bună pricepere, înţelegere completă, sănătate a minţii, înţelepciune sănătoasă, σαὸς φρόνησις. Acesta este sensul cuvântului la Sfinţii Părinţi, la fel şi la filozofii antici[287]. Neprihănirea este *simplitate*, adică unitate organică sau, din nou, integralitate a persoanei: „spiritul omului trebuie să fie accesibil şi ospitalier, gata pentru evlavie şi mulţumire, fiind tot auz uşurat şi ochi «curat» şi «simplu» (ἁπλοῦς ὀφθαλμός)"[288]. Opusul neprihănirii este starea de desfrânare, de desfrâu, adică de distorsionare a sufletului; ţelina persoanei este răsturnată, straturile lăuntrice ale vieţii (care se cuvine să fie ascunse chiar pentru eul însuşi; astfel este *sexul* prin excelenţă) sunt rostogolite în afară, iar ceea ce ar trebui să fie dezgolit, *deschiderea* sufletului, adică sinceritatea, spontaneitatea, motivele faptelor, sunt ascunse înăuntru, făcând persoana ascunsă. Viaţa persoanei se săvârşeşte, οὐ κατὰ τάξιν, nu „conform rânduielii", şi în ea nimic nu este la locul său. Omul *pervers* este parcă întors pe dos, arată dedesubturile sufletului şi ascunde faţa acestuia. *Ochii* acestui om *evită* privirea celui ce-i iese în cale, însă *buzele* aruncă vorbe putrede. Îi e frică să nu i se afle slăbiciunile, dar singur îşi expune fără jenă tot ce are mai ruşinos.

Ruşinea indică ceea ce, deşi legitim şi dat de Dumnezeu, trebuie ascuns înăuntru şi ceea ce trebuie descoperit[289]. Dar când nu există ruşine, apar nerusinarea şi cinismul, expunerea celor ce trebuie tăinuite şi ascunderea celor ce trebuie arătate. Scoaterea la suprafaţa conştiinţei a tuturor lucrurilor care se cuvin a rămâne în semiîntunericul zonei subconştiente sau, ceea ce-i totuna, coborârea conştiinţei în întunericul tainic al rădăcinilor existenţei, bădărănia lui Ham care şi-a privit părintele gol – sunt acea fracturare a vieţii spirituale care se numeşte *desfrânare*.

Aici capătă chip şi chiar, parcă, personalitate o faţetă nevăzută şi impersonală a fiinţei noastre, căci ea este viaţă a *genului*, deşi se petrece într-o persoană. Şi căpătând chip iluzoriu de persoană, acest fundament real al persoanei devine independent, iar persoana adevărată se scindează. Zona generică se separă de persoană şi de aceea, având doar chip de persoană, încetează a se mai subordona voinţei spiritului, devine *iraţională* şi dementă; iar persoana însăşi, pierzând din alcătuirea sa fundamentul generic, adică rădăcina, se priveaţă de conştiinţa realităţii şi se preface într-un chip nu al fundamentului real al vieţii, ci al vidului şi nimicniciei, adică devine *aparenţă* deşartă şi larg deschisă şi, neacoperind nimic real, este resimţită ca minciună, ca prefăcătorie. Concupiscenţa oarbă şi falsitatea fără scop, iată ce rămâne din persoană după desfrânarea ei. În acest sens, desfrânarea este o *dedublare*, şi simbolul profund al acestei dedublări, care se întâlneşte adeseori în Occident, ca şi în Răsărit, este reprezentarea lui *Satan cu o a doua faţă în locul părţilor ruşinoase* sau, cum fac iconografii care n-au înţeles întru totul sensul imaginii, *în locul pântecelui*[290]. În unele opere literare găsim o analiză psihologică a trăirilor care ţin de acest domeniu[291].

Dacă ruşinea este busola conştiinţei şi firul cu plumb al persoanei, atunci nerusinarea este semnul corupţiei, al „stricăciunii" ei şi simptomul *desfrânării* sufletului. Dar ce este putrezirea, *rastlennost'*? Acelaşi lucru. *Tlo* înseamnă „fund, dedesubt, temelie plană"[292]; astfel, se vorbeşte despre „fundul" unui stup sau al unei cutii; în dialectul regiunii Tambov este obişnuită expresia „a arde până la fund", adică de tot, până în temelie; se mai indică, de asemenea, expresiile, „a fost furat până la fund", „grânele au putrezit până la fund", adică toate câte au fost[293]. Evident, verbele *tlet'* şi *tlit'* („a putrezi") se referă la procesele de putrezire, de distrugere, de mucegăire care au loc la temelia construcţiilor săpate de-a dreptul în pământ. În acest caz, *desfrânarea, rastlenie*, înseamnă sau putrezirea totală, adică distrugerea completă a sufletului[294], sau, mai corect, ca şi cuvântul *razvraşcionnost'*, încălcarea ordinei legitime a straturilor vieţii sufleteşti, când fundul sufletului este întors pe dos şi ajunge unde nu se cuvine, răsturnarea fundului sufletului până la capăt, ca ultim grad de stricăciune, descompunerea, dispersia, prăbuşirea, ruinarea, scindarea vieţii spirituale, fragmentarea ei, non-unitatea, non-integritatea. Este dedublare a gândirii, făţărnicie, ambiguitate, duplicitate, lipsă de tărie într-un singur lucru. Pe scurt, este putrezirea persoanei, putrezire care începe încă înainte de gheena, este διχοτομία ei (*Matei* 24, 51; *Luca* 12, 46). „Omul cu gânduri duble" încă de aici, de pe pământ, a simţit focul gheenei. Ca stare opusă neprihănirii, desfrânarea îl face pe om prihănit, adică îi priveaţă mintea de integritatea, de unitatea sa şi o împinge într-o stare de chinuitoare instabilitate.

Păcatul este instabil în sine. Unitatea necurăţiei este fictivă, şi caracterul iluzoriu al acestei pseudo-unităţi devine evident de îndată ce este nevoită să se aşeze faţă în faţă cu Binele. Impurul este unitar atâta timp cât nu există Purul, dar şi numai apropierea Purului face să alunece de pe el masca unităţii. Această scindare a impurului şi această descompunere a „forţei spurcate"[295] sunt clar descrise în povestirea despre vindecarea îndrăcitului din Gadara, posedat de un duh *necurat*. Merită să fim atenţi la felul cum numărul singular al puterii necurate se schimbă brusc în plural de îndată ce Domnul Iisus a întrebat-o de *nume*, adică de esenţa ei intimă. Deşi toată lumea cunoaşte povestirea, o voi cita, tipărind cu italice pasajele necesare. Sfântul Evanghelist Marcu povesteşte tocmai despre faptul că Iisus Hristos şi ucenicii „au venit în ţinutul Gadarenilor. Iar după ce a ieşit din corabie, îndată L-a întâmpinat, din morminte, un om *cu duh necurat*, ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ... Şi strigând, κράξας, cu glas puternic [adică, desigur, a strigat *duhul necurat*, nu omul posedat de el, deşi, poate, a strigat cu gura acestuia], a zis, εἶπε: Ce ai *cu mine*, ἐμοὶ, Iisuse, Fiule al lui Dumnezeu Celui Preaînalt? Te jur, ὁρκίζω, pe Dumnezeu să nu *mă*, με, chinuieşti. Căci îi zicea: Ieşi *duh necurat*, ἔξελθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον, din omul acesta. Şi l-a întrebat: Care, σοι, *îţi* este numele? Şi I-a răspuns, ἐπηρώ τα: *Legiune* este numele *meu*, μοι, căci *suntem mulţi*, πολλοί ἐσμεν. Şi Îl rugau mult să nu-*i*, αὐτοὺς, trimită afară din acel ţinut... Şi L-au rugat, zicând, παρακάλεσαν... πάντες οἱ δαίμονες, λέγοντες: Trimite-*ne*, ἡμᾶς, în porci, ca să intrăm, εἰσέλθωμεν, în ei. Şi El le-a, αὐτοῖς, dat voie. Atunci, ieşind, *duhurile necurate* au intrat în porci, ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆθον..." (*Marcu* 5, 1-13).

Iisus Hristos nu discută cu însuşi demonizatul, ci cu ceea ce este în el, cu puterea necurată. Această putere necurată este *un singur* duh necurat, care se manifestă şi vorbeşte despre sine ca despre *unul singur*. Dar de îndată ce Domnul l-a întrebat de *nume*, de îndată ce a dorit ca această putere necurată să-şi dezvăluie esenţa veritabilă, s-a scindat într-o mulţime indefinită de duhuri necurate, căci „legiune", în text, semnifică tocmai „infinit de mult", „nenumărabil de mult", „incalculabil de mult"[296]. Această descompunere bruscă este marcată prin schimbarea bruscă a singularului, în versetul al nouălea, în *plural*; *înainte* de întrebarea privitoare la nume, fusese utilizat numărul singular (5, 1-9), iar după întrebare, la fel de consecvent, avem peste tot pluralul.

Acesta este, în general, modul în care este alungat necuratul. Rugăciunea exorcizantă în numele Domnului sileşte persoana iluzorie să se dezintegreze într-o „legiune" de stări demonice, din care fiecare se dă din nou drept persoană[297]; exorcismul denunţă falsitatea unităţii care vrea să se fundamenteze nu pe deofiinţimea Preasfintei Treimi, ci pe asemănarea deofiinţă a afirmării de sine.

Aşa este natura instabilă, umedă şi putredă a păcatului. Dar dacă aşa este natura păcatului, iar contrariul lui sunt concentrarea de sine şi tăria sufletului în neprihănire, fără să vrem se pune problema *esenţei* acestei neprihăniri, prezentată de noi până acum doar descriptiv. Problema esenţei neprihănirii, la rândul ei, implică alte două probleme:

în primul rând, ce este această neprihănire spirituală în conştiinţa omului, adică în calitate de *trăire* şi,

în doilea rând, cum să înţelegem neprihănirea în plan *ontologic*, adică în calitatea ei de obiect al *gândirii*.

La prima dintre aceste întrebări răspunde cuvântul *„fericire"*, iar la cea de-a doua, expresia *„veşnica pomenire"*. Să încercăm a le aprofunda mai atent.

Deci, înainte de toate, vom examina neprihănirea ca trăire lăuntrică a sufletului neprihănit, altfel spus, ca *fericire*. În ce constă „fericirea"? Ce este un *fericit*? Cred că putem obţine cel mai precis răspuns la întrebările noastre pe calea analizării cuvintelor greceşti corespunzătoare, adică a cuvintelor μακαρία, μακάριος, μάκαρ. Care este sensul lor iniţial? Aristotel[298] explica μάκαρ în funcţie de proveniența lui de la „a se bucura tare", „ἀπὸ μάλα χαίρειν". Dar μάλα se dovedeşte a fi o interpolare ulterioară şi toată explicaţia lui Aristotel se reduce la elucidarea *sensului* cuvântului; Plutarh o confirmă[299]. Improprie este şi explicaţia lui Eustaţiu[300], care vedea în rădăcina μάκαρ cuvântul κήρ, „moarte", şi interpreta μάκαρ ca „nemuritor, nesupus morţii, παρὰ τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρί". Contra lui Eustaţiu vorbeşte cel puţin faptul că μάκαρ nu se întrebuinţează doar referitor la zeii nemuritori, ci şi la oamenii muritori[301].

Schelling a reflectat îndelung asupra etimologiei termenilor μακάριος, μάκαρ[302] şi voi expune pe scurt consideraţiile sale subtile. Ce-i drept, lingvistica modernă nu este de acord cu Schelling; nici în ştiinţă nimic nu este etern; dar, chiar dacă într-adevăr gândurile sale n-ar fi „ştiinţifice", ele sunt foarte fructuoase pentru înţelegerea termenului μάκαρ.

După părerea lui Schelling, primul lucru asupra căruia trebuie să ne oprim atenţia este silaba ininteligibilă „μα". Cheia descifrării lui μάκαρ se află în prima silabă. Conform supoziţiei lui Schelling, aceasta este o particulă veche, ce caracterizează negaţia, privarea sau, cum se exprimă un autor, *„má* este o particulă de avertizare"[303]; cu alte cuvinte, Schelling asimilează pe μα cu particula negativă μή[304]. După părerea lui, această semnificaţie a lui μα poate fi stabilită dintr-o serie de cuvinte compuse cu μα, şi anume:

1) μά-ται-ος, gol, insignifiant, aparent. Ce lipseşte aici, ce se neagă? Ceea ce se poate apuca, pipăi. Μά-ται-ος, intangibil, fără substanţă (*substanzlose*). Negarea *palpabilităţii* este indicată de partea ται-ος, ia, apucă, ce are aceeaşi rădăcină cu imperativul homeric τῆ, având la Homer participiul τεταγών, care, după cum se pare, provine din τά-ω, τὰ-γ-ω, ce corespunde latinescului *tango*;

2) de μά-ται-ος este legat adverbul μά-την, fără consecinţe, van, de pildă, a vorbi, şi foarte expresivul μα-τά-ω, a trena, a tergiversa, a pierde timpul, verb întrebuinţat pentru a caracteriza un om care nu-i gata niciodată, care doar se învârte („se mocoşeşte"[305]) pe lângă vreo treabă, apucându-se s-o facă, dar nu cum trebuie;

3) limba greacă are diferite expresii pentru a desemna consecinţele directe şi momentane, dacă un gând, un cuvânt sau, în general, o posibilitate dată sunt urmate de faptă, de realitate („palpabilul"). Aşa sunt ἄφαρ, αἶψα. Remarcabil e că drept contrar au homericul μάψ[306], cuvânt compus probabil din μὰ şi αἶψα, adică: zadarnic, degeaba, în mod necugetat, pripit;

4) de la μὰψ provin adjectivul μαψίδιος (la Homer, numai sub formă de adverb) şi μαψίλογος; de pildă: μαψίλογοι οἰωνοί, păsări al căror ţipăt nu are nici un fel de consecinţe, nu înseamnă nimic;

6) μα-λακ-ός, moale, gingaş, veşted, nehotărât, neenergic, ca şi verbul care provine de la el, μα-λά[κ]σσω, a face moale, a înmuia, a slăbi, a fi moleşit, are un sens negativ. Probabil, această expresie este formată plecând de la privarea de o anumită însuşire, anume de capacitatea de a emite un sunet când obiectul este rupt sau frânt; este cazul unui corp moale, pe când un obiect tare nu poate fi distrus fără zgomot. Cu alte cuvinte, în μα-λακ-ός intră verbul λάσκω (de aici, λακεῖν, ἔλακεν), care înseamnă: a suna, a trosni, a plesni, a ţipa tare, a lătra tare etc. sau λακάζω şi λακέω, a ţipa, a face zgomot, a se sparge cu trosnet;

6) la exemplele lui Schelling putem adăuga încă unul, şi anume μά-χλ-ος, lasciv, pasional, de la care derivă μα-χλ-οσύνη, lubricitate, pasiune. Negat aici este χλοῦνις, castrare, deoarece μάχλος înseamnă necastrat;

7) exemplele citate devin şi mai convingătoare dacă facem un excurs în domeniul limbii osetine[307]. Problema e că, în această limbă, particula *„mà"* se întrebuinţează cu imperativul şi conjunctivul verbelor, semnificând negarea unei acţiuni. Astfel, de exemplu: *„mà zag"*, nu vorbi (oset. *zagen* = germ. *sagen*), *„mà ţu"*, nu te duce, *„mà noaz"*, nu bea etc.

Aşadar, particula „μα" are un sens privativ. Să luăm în consideraţie cea de-a doua parte a lui μάκαρ. După părerea lui Schelling, nu derivă de la κήρ (gen.: κηρὸς), moarte (adică μάκαρ nu înseamnă „nemuritor"), ci de la καρδία, κέαρ, κῆρ (gen.: κῆρος), *inimă*. Epitetul constant al lui κῆρ este φίλον, aşa că κῆρ desemnează partea cea mai sinceră din om, propria lui *aseitate*, locul „pasiunilor" în general şi, printre acestea, al „iubirii" în special (de aici, expresia uzuală: περὶ κῆρι φίλος, prieten de inimă; κηρόθι, cordial, din

inimă, de pildă, a iubi); prin excelenţă, acesta este locul tristeţii devoratoare şi al mâhnirii, al mâniei, al bucuriei răutăcioase (*cf.* rus. *v serdţah*, la mânie). Dar pentru inimă nu este întâmplătoare doar starea de a fi devorată de tristeţe sau nelinişte; inima însăşi este dorinţă şi vrere permanentă, este foc de nestins, care se devorează singur, care tânjeşte în pieptul fiecărui om; propriu-zis, inima este *duhul*, principiul motor al vieţii – aşa că la Homer[308], cel lipsit de viaţă este numit ἀκήριος, lipsit de inimă. Acelaşi lucru îl indică proveniența cuvântului κέαρ, care derivă mai curând de la κέρδειν, κείρειν, a devora, *absumere*, decât de la κέω, κείω, κεάζω, a dormi, sau de la κέω, καίω, a pâlpâi, a arde, *ardere*, căci inima este *fons ardoris vitalis*. Verbul κείρειν se aplică chiar comportamentului moral, de exemplu, atunci când cineva se exprimă că „membrele îi sunt roase de angoasă", că „angoasa îi devorează pieptul" etc. Firesc e şi că unele cuvinte omofone ca ἡ κήρ, zeiţa morţii, şi τὸ κῆρ, inimă, pot fi reduse la aceeaşi noţiune iniţială: a mânca, a devora. Dorinţa de a deveni „pentru sine" dedublează sufletul. Astfel se aruncă o lumină neaşteptată asupra glosei lui Isichie[309], care explica τὸ κῆρ ca ψυχὴν διηρημένην, ca „suflet divizat", „despicat": această *despicare* este cauza tristeţii. Agitaţia dorinţei şi vrerii neîncetate, care antrenează fiecare făptură, este *în sine* o încălcare a fericirii, iar κέαρ, adusă în stare de repaos, tot *în sine*, ar fi o fericire.

Limba osetină ne mai confirmă o dată consideraţiile lui Schelling. Cuvântul μάχαρ este aproape consonant cu osetinul *„mà har"* (care se pronunţă legat: *„mahàr"*), adică „nu mânca". Imperativul lui *har* derivă din verbul *háren*, a mânca, în sensul de a hăitui, a distruge, cum rezultă din expresia *ahţà bahòrta*, banii i-a mâncat, i-a cheltuit fără rost, i-a risipit; în cuvântul *bahòrta*, prefixul *ba* (= germ. *be*) indică încheierea acţiunii şi este echivalentul prefixelor ruseşti *raz, iz, s*, iar cealaltă parte a cuvântului provine de la verbul *haren*. Interesant este că se poate (?) lega de acest verb ideea de moarte: *kerîen* (în dialectul digorian, care, după Vs. Miller, este cel mai vechi dintre dialectele osetine) sau *cernîen* înseamnă în limba osetină „sicriu". În legătură cu acestea pot fi puse, cred eu, şi cuvintele ruseşti cu aceeaşi rădăcină: *„harci, harcioba* (cum se spune pe Don), *harci*, adică merinde, hrană în afară de pâine, mai ales carne"[310]. *Harci* înseamnă ceea ce se dă la masă, ce se mănâncă. De aici, *harcevnia*, loc unde se mănâncă, şi probabil *haria*, mutră, „cu care se mănâncă", „bot", „rât", „gură".

Prin urmare, esenţa explicaţiilor lui Schelling constă în faptul că μακάριος exprimă ideea de împăcare a agitaţiei inimii, deplină potolire a avântatelor intenţii ale inimii. Grecescul μάχαρ corespunde osetinului *mahár*: în stare de μακαρία, inima încetează a se mai devora. Trebuie să mai adăugăm aici că μή, echivalent cu μα, nu este propriu-zis o negaţie; μὴ ὄν nu înseamnă „neant", ci „potenţialitate a existenţei". De aceea μακαρία nu este simpla negare a „devorării"[311], ci veşnicul triumf asupra ei, veşnica aducere a ei doar în potenţialitate, veşnica dominare a aseităţii. La un *fericit*, la un μάκαρ, aseitatea este o potenţialitate şi el *„potest non peccare*, poate să nu păcătuiască"[312].

E uşor de văzut că, înţeleasă aşa, μακαρία este destul de asemănătoare cu înţelegerea pozitivă a *nirvanei* budismului târziu, adică starea de stingere a pasiunii, de liniştire a oricărei mişcări care tulbură sufletul, de repaosul eternului, unde nu ajunge vârtejul fantomelor *samsarei*[313].

De altfel, trebuie să remarcăm că lingvistica modernă[314] derivă cuvântul μάχαρ din rădăcina *maç*, a avea putere, a putea, a produce, rădăcină care a generat şi cuvântul μακρὸς, lung. Dar este în afară de orice îndoială că Schelling redă corect cel puţin un aspect conţinut în cuvântul μακαρία. Μακαρία este repaosul etern, ca urmare a iluminării sufletului de către lumina nestinsă a Adevărului însuşi. De ideea acestui „repaos", a acestei „vieţi" sau „vieţi veşnice" este pătrunsă întreaga Scriptură, toată literatura patristică şi liturgică. „A intra în odihna lui Dumnezeu, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν...", aceasta este tema în *Evrei* 4, 10. Această intrare este făgăduinţa mult aşteptată a poporului lui Dumnezeu, a sa „stare sabatică, σαββατισμός" (*Evrei* 4, 9). „Pentru că cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale" (*Evrei* 4, 10). În Cetatea Preasfintei Treimi, la Temelia Adevărului, nu există nici agitaţie, nici cugetele viclene nu bântuie; cine se află în Duhul, care săvârşeşte lucrul lui Dumnezeu, acela s-a odihnit de lucrurile sale, nu de „lucrul" vieţii, ci de lucruri, de cele despre care propovăduitorul a zis: „Deşertăciunea deşertăciunilor, deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt deşertăciuni! Un neam trece şi altul vine, dar pământul rămâne totdeauna! Soarele răsare, soarele apune şi zoreşte către locul lui ca să răsară iarăşi. Vântul suflă către miazăzi, vântul se întoarce către miazănoapte şi, făcând roate-roate, el trece neîncetat prin cercurile sale... Ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, şi ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare" (*Ecclesiastul* 1, 2-9). Dar cine nu a aflat odihnă în Săvârşitorul Duh, acela trebuie să dea socoteală înaintea atotpătrunzătorului Cuvânt dumnezeiesc (*Evrei* 4, 12-13). Printr-o curmare tainică a lucrurilor stricăcioase, cel judecat va dobândi atunci odihnă, va dobândi sabatul metafizic. Îşi va spune atunci: „Întoarce-te, suflete al meu, la odihna ta, că Domnul ţi-a făcut ţie bine" (*Psalmi* 114, 7, iar după numărătoarea ebraică: 116, 7). „Şi va şterge (Dumnezeu) orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut" (*Apocalipsa* 21, 4): a sosit μακαρία.

Fericirea ca odihnă de vrerea mereu lacomă şi niciodată săturată, ca recluziune şi reculegere în sine a sufletului pentru viaţa veşnică în Dumnezeu, pe scurt, ca poruncă atotputernică şi prin aceasta veşnic realizabilă, poruncă dată sieşi: *mà-har*, nu te mânca pe tine însuţi, iată misiunea ascezei. Fericirea o poţi dobândi numai orânduindu-te bine în viaţa aceasta pământească, numai transformându-ţi intenţiile în contemplaţie superioară, numai făcând din cele de jos simbol al celor de sus (*Apocalipsa* 21, 27; 22, 14-15 etc.).

În secolul întâi, când Departele părea atât de aproape, când Limba de foc încă mai ardea deasupra capului credinciosului, Vestea cea bună le-a dat oamenilor să guste pentru prima oară dulceaţa repaosului şi odihna de tulburătoarele gânduri stricăcioase; prin aceasta ea a eliberat conştiinţa de demonii care o posedau, precum şi de demonofobia şi robia ce rezultau din această stare[315]. Hristos ne-a făcut să ieşim din „lumea nepaşnică şi îngrijorătoare"[316]; iată de ce primii autori creştini sunt atât de sensibili la noul dar, cel al odihnei.

În omilia anonimă cunoscută sub denumirea de *A doua Epistolă a lui Clement către Corinteni*, predică de inspiraţie nemijlocită şi de har, chinurile gheenei de foc sunt puse în opoziţie cu făgăduinţa lui Hristos:

„Şi să ştiţi, fraţilor, că hălăduirea cărnii noastre în lumea aceasta este mică şi de scurtă durată, iar făgăduinţa lui Hristos este mare şi minunată, anume: odihna Împărăţiei viitoare şi a vieţii veşnice, καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου"[317]. „Căci, se spune în alt loc, îndeplinind voinţa lui Hristos, noi vom afla odihna, εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν; altfel, nimic nu ne va scăpa de pedeapsa veşnică, αἰωνίου κολάσεως, dacă vom nesocoti poruncile Lui."[318] „Cum vi se pare voua, îi întreabă predicatorul pe ascultătorii săi, ce va trebui să îndure acela care nu va fi în stare să îndure nevoinţa nestricăcioasă? Despre cei care n-au păstrat pecetea s-a spus: «Viermele lor nu va muri şi focul lor nu se va stinge. Şi ei vor fi o sperietoare pentru toţi» (*Isaia* 66, 24)."[319] Iar efectul „fructului nemuritor al învierii"[320] este caracterizat drept „fericire" şi trecere în „veacul fără dureri"[321].

La fel, în una dintre cele mai vechi rugăciuni liturgice, Biserica, prin gura preotului, se roagă ca Dumnezeu să-i aşeze pe cei drepţi „în loc cu verdeaţă, la apele *odihnei*, în raiul veseliei, de unde sunt îndepărtate orice întristare şi suspinare, în lumina sfinţilor"[322].

Întreaga rânduială a înmormântării este aşezată pe aceste inseparabile idei de dezvinovăţire-odihnă-fericire-nemurire şi pe cele opuse acestora, de păcat-deşertăciune-chin-moarte. Biruinţa lui Hristos asupra morţii, dăruirea vieţii sunt considerate drept triumf repurtat asupra pasiunilor lumeşti, drept răcire a arderii lăuntrice a sufletului păcătos, drept „sălăşluire în lăcaşurile celor drepţi", drept pace în Dumnezeu, drept odihnă de rătăcirea păcătoasă, de lucrurile care „sunt mai neputincioase decât umbra, mai înşelătoare decât visurile". „Doamne, sufletul robului tău îl odihneşte", „Hristoase, sufletul robului tău îl odihneşte", iată tema prohodului. Restul nu este decât dezvoltarea acestei teme, dezvoltare ce descrie condiţiile interioare ale odihnei. Să luăm, de pildă, troparele:

„Cu duhurile *drepţilor*, celor ce s-au săvârşit, sufletul robului Tău, Mântuitorule, îl *odihneşte*, păzindu-l pre el în viaţa cea fericită care este la Tine, iubitorule de oameni".

„Întru odihna Ta, Doamne, unde toţi *sfinţii* Tăi *se odihnesc, odihneşte* şi sufletul robului Tău, că Însuţi eşti iubitor de oameni".

„Tu eşti Dumnezeu, care Te-ai pogorât în iad şi *ai dezlegat durerile celor ferecaţi*, Însuţi şi sufletul robului Tău îl odihneşte...".

Plină de calmă şi veşnică pace este rugăciunea:

„Dumnezeul duhurilor şi a tot trupul, Care ai călcat moartea şi pe diavol l-ai surpat şi ai dăruit viaţă lumii Tale; Însuţi, Doamne, *odihneşte* sufletul adormitului robului Tău (cutare) în loc *luminos*, în loc *de verdeaţă*, în loc *de odihnă*, de unde a fugit durerea, întristarea şi suspinarea şi orice greşeală a făcut el, sau cu cuvântul, sau cu lucrul, sau cu gândul, ca un bun şi iubitor de oameni Dumnezeu, iartă-i. Căci nu este om care să fie viu şi să nu greşească, *căci numai Tu singur eşti fără de păcat, dreptatea Ta este dreptate în veac şi cuvântul Tău este adevărul*. Că Tu *eşti învierea şi viaţa şi odihna* adormitului robului Tău (cutare), Hristoase, Dumnezeul nostru...".

Fără să vrei, îţi vine să copiezi *întreagă* această muzică a păcii, a liniştii şi odihnei. Ca frunzele de toamnă, alunecă unul după altul, într-un şir continuu, suspinele acum împăcate ale sufletului purificat:

„Odihneşte, Dumnezeule, pe robul Tău şi-l aşază pe dânsul în Rai, unde cetele sfinţilor, Doamne, şi drepţii ca luminătorii strălucesc, pe adormitul robul Tău îl odihneşte, trecându-i lui toate greşelile".

„...Luminează-ne pe noi, cei ce cu credinţă slujim Ţie, şi ne scoate pe noi din focul cel de veci".

„Odihneşte, Mântuitorul nostru, cu drepţii pe robul Tău şi-l sălăşluieşte în curţile Tale, precum este scris: trecând ca un bun greşelile lui cele de voie şi cele fără de voie, şi toate cele întru ştiinţă şi întru neştiinţă, Iubitorule de oameni..."

„Pe cel ce a trecut la Tine din stricăciunea cea nestătătoare a celor trecătoare, în lăcaşurile cele veşnice învredniceşte-l, Bunule, cu bucuria vieţii, îndreptându-l prin credinţă şi prin har", „...făcându-l fiu al luminii şi curăţindu-l de ceaţa păcatului".

„Pe cel ce s-a mutat, în dulceaţa raiului îl sălăşluieşte".

„Cu sfinţii odihneşte, Hristoase, sufletul robului Tău, unde nu este durere, nici întristare, nici suspin, ci viaţă fără de sfârşit".

Sau să ascultăm *Samoglasnele* lui Ioan Monahul:

„Care desfătare lumească este lipsită de întristare? Care mărire stă pe pământ neschimbată? Toate sunt mai neputincioase decât umbra, toate sunt mai înşelătoare decât visurile; o clipă numai, şi pe toate acestea moartea le primeşte. Ci întru lumina feţei Tale, Hristoase, şi întru îndulcirea frumuseţii Tale, pe cel ce l-ai ales odihneşte-l, ca un iubitor de oameni".

„Unde este dezmierdarea cea lumească? unde este nălucirea celor trecătoare? unde este aurul şi argintul? unde este mulţimea slugilor şi faima? Toate sunt ţărână, toate cenuşă, toate umbră; ci veniţi să strigăm Împăratului celui fără de moarte: Doamne, veşnicilor Tale bunătăţi învredniceşte-l pe acesta ce s-a mutat de la noi, odihnindu-l pe dânsul întru fericirea Ta cea neîmbătrânitoare".

„...în lăcaşurile drepţilor *odihneşte-l*".

„Hristos să te *odihnească* în latura celor vii, şi uşile raiului să-ţi deschidă, şi moştenitor Împărăţiei Sale să te arate, şi iertare să-ţi dăruiască de cele ce ai greşit în viaţă, iubitorule de Hristos".

Iată ce este, ca trăire, integritatea duhului. Să vedem acum ce este ea din punct de vedere ontologic. Viaţa neprihănită este integritatea şi neîntinarea fiinţei omeneşti. Aceasta este definiţia ei ca existenţă „în sine". „Pentru sine", ea este fericirea inimii împăcate şi domolite, adică a inimii aduse din infinitul dorinţei la măsură, a inimii pe care măsura a înfrânat-o şi a înfrumuseţat-o. Se pune o ultimă întrebare: ce este această neprihănire „pentru altul" şi anume „pentru Altul"? Ce este ea ca element al vieţii divine? Ea este „memoria divină", „memoria eternă" a Lui. „Privind înapoi spre trecut, spune un gânditor, dăm de întuneric la capătul lui şi în zadar facem eforturi să distingem în acest întuneric forme asemănătoare amintirilor. Şi atunci resimţim acea neputinţă a cugetării istovite pe care o numim uitare. Non-existenţa se dezvăluie direct sub forma uitării care o neagă."[323] Fluviul Timpului duce cu sine totul, şi duce pentru că în lumea aceasta nimic nu are rădăcină tare, nimic nu are tărie interioară. „Toate sunt mai înşelătoare decât visurile" şi trecători sunt oamenii,

„E-ncătuşată de neputinţă seminţia lor sărmană,
Efemeră, visurilor asemănătoare"[324].

Totul este vicisitudine, totul se scurge pe alături, totul se duce. Numai Unul singur rămâne, 'Αλήθεια. Adevărul, 'Αλήθεια, este Neuitarea neştearsă de şuvoaiele timpului, este Firmamentul neatacat de Moartea corozivă, este fiinţa cea mai substanţială, din care lipseşte cu desăvârşire non-existenţa. În Adevărul nestricăcios îşi găseşte ocrotirea existenţa stricăcioasă a acestei lumi; de la El, Cel tare, neprihănirea îşi primeşte tăria. Dumnezeu dăruieşte biruinţă asupra trupului, şi această biruinţă este „ţinerea de minte" de către Dumnezeu, Cel care nu uită: El este mai presus de Timp şi pe toate le poate alătura Veşniciei. Cum? Amintindu-şi de ele.

Este semnificativ că rădăcina semitică, alcătuită din trei litere, זכר, „a-ţi aminti", „a ţine minte", după Schwally, are ca sens principal „a chema în cult", iar derivatul זָכָר, „bărbat", înseamnă propriu-zis persoană cultică, *kultische Person*, căci numai bărbaţii puteau lua parte la cult[325]. Astfel, rezultă că însăşi noţiunea de „a ţine minte" nu este decât un reflex al pomenirii cultice, iar *memoria* în general este o aplicare la om a acelor lucruri care, propriu-zis, se referă la Dumnezeu, căci numai Lui îi este proprie facultatea de *a-şi aminti* în sensul adevărat al cuvântului.

„Pomeneşte, μνήσθητι, Doamne, pe *cutare*", zice preotul, scoţând la proscomidie mirida şi punând-o pe disc. Iar în ce-l priveşte pe cel mort, rosteşte cuvinte asemănătoare: „Odihneşte, Doamne, pe *cutare*", căci şi odihna şi pomenirea prin Domnul înseamnă acelaşi lucru, adică *mântuirea* aceluia al cărui nume se pomeneşte. Dipticele sau listele cu numele celor vii şi ale celor morţi, pentru care se roagă fiecare dintre noi, poartă denumirea expresivă de „pomelnice".

„Pomeneşte, μνήσθητι, Doamne, după mulţimea îndurărilor Tale şi pe tot poporul Tău, pe cei ce sunt de faţă şi se roagă împreună cu noi, şi pe toţi fraţii noştri care sunt pe uscat, pe mare şi în tot locul stăpânirii Tale, care au trebuinţă de iubirea Ta de oameni şi de ajutorul Tău şi tuturor le dăruieşte mila Ta cea mare..."[326],

se roagă preotul la începutul utreniei sau, şi mai precis:

„Pleacă, Doamne, urechea Ta şi ne auzi pe noi, şi pomeneşte Doamne pe cei ce sunt aici şi se roagă împreună cu noi, pe toţi după numele lor, şi-i mântuieşte pe ei cu puterea Ta, καὶ μνήσθητι Κύριε τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σῶσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου"[327].

Ce rugăminte are, pe cruce, tâlharul cel cuminte? „Pomeneşte-mă, μνήσθητι μου, Doamne, când vei veni în Împărăţia Ta!" Se roagă să fie pomenit şi atât. Iar ca răspuns, spre a-i îndeplini dorinţa de a fi pomenit, Domnul Iisus mărturiseşte: „Adevărat grăiesc ţie, astăzi vei fi cu Mine în rai" (*Luca* 23, 42-43). Cu alte cuvinte, „a fi pomenit" de către Domnul înseamnă acelaşi lucru cu „a fi în rai". „A fi în rai" înseamnă a fiinţa în veşnica memorie şi, ca urmare, înseamnă a avea o existenţă veşnică, deci a avea veşnica amintire a lui Dumnezeu; fără să luăm aminte la Dumnezeu, murim; însăşi pomenirea lui Dumnezeu de către noi e cu putinţă numai prin faptul că Dumnezeu îşi aminteşte de noi.

Se-nţelege că, dacă Biserica se roagă totdeauna spre pomenire, aceste rugăciuni devin deosebit de fervente atunci când iau sfârşit socotelile cu *această* viaţă. Iată de ce, după otpustul parastasului mare, diaconul glăsuieşte:

„Întru fericită adormire veşnică *odihnă* dă, Doamne, sufletului adormitului robului Tău (cutare) şi-i *fă lui veşnica pomenire*",

iar cântăreţii repetă de trei ori:

„Veşnica pomenire".

Tot aşa şi după otpustul de la rânduiala înmormântării mirenilor, arhiereul sau „iereul proestos însuşi pronunţă de trei ori acestea":

„Veşnica pomenire, ţie, vrednice de fericire şi pururea pomenite frate al nostru, αἰωνία σου ἡ μνήμη, ἀξιομακάριστε καὶ ἀεί-μνηστε ἀδελφὲ ἡμῶν";

după aceea cântăreţii repetă de trei ori:

„Veşnica pomenire".

De altfel, la greci, ultima menţiune nu se face[328].

Aici urarea de veşnică pomenire este egală cu recunoaşterea „vredniciei de a fi fericit, ἀξιομακαρίας", adică a capacităţii de a fi fericit în Sânul lui Dumnezeu.

Iar dacă ne întrebăm acum care este sensul expresiei „veşnica pomenire", dacă cere un *genetivus objectivus* sau un *genetivus subjectivus*, pe baza celor afirmate mai înainte, trebuie să admitem că ambele sensuri sunt conţinute, căci „veşnica pomenire" înseamnă că Dumnezeu îşi aduce veşnic aminte de mine şi eu îmi aduc veşnic aminte de Dumnezeu; pe scurt, este vorba despre veşnica amintire a Bisericii, în care se întâlnesc simultan Dumnezeu şi omul. Şi această veşnică pomenire este biruinţa asupra morţii:

„Asupra morţii veşnic triumfă
Cel în care amintirea veşnică trăieşte...".

Lumea păgână era cuprinsă de setea de *veşnică pomenire* şi o căuta cu ardoare. Această cerinţă, această angoasă, acest elan către veşnicie determina aspectele cele mai esenţiale ale organizării ei. Dacă se exagerează cu teoria că *toată* credinţa păgână, cu *toate* realizările ei vitale (şi ce nu era în Antichitate realizare a credinţei?), nu este decât o variaţie la nesfârşit pe marginea „cultului strămoşilor", totuşi este neîndoielnică importanţa esenţială a acestui cult pentru întreaga viaţă păgână, mai ales pentru cea greco-romană. Aici vocea venerării strămoşilor aproape că înăbuşă toate celelalte voci sau cel puţin li se alătură, formând fundalul principal al vieţii sociale. Dar ce este această comunicare cu morţii dacă nu o încercare de a realiza pomenirea lor religioasă, dacă nu un răspuns la neliniştea strămoşilor plecaţi de a fi prezenţi în memoria veşnică a urmaşilor, a celor de acum şi a celor ce vor mai fi? Întreaga structură socială deserveşte în primul rând această necesitate, aceea de a le asigura răposaţilor pomeniri neîntrerupte, pomenirea perpetuă a sufletelor lor, aducerea permanentă în amintire, conservarea nelimitată a memoriei lor din partea urmaşilor. Ce altceva poate fi, dacă nu o fermă hotărâre luată de descendenţii lor de a nu-i arunca (stârvurile se aruncă) şi de a-i

înmormânta cu evlavie, adică de a-i *conserva* în sânul acelor celule religioase care, din perspectivă umană, pot fi numite anticipări şi prefigurări ale Bisericii? Viaţa este *creaţie*. Dar ce altceva înseamnă creaţia, dacă nu naşterea de fii spirituali, dacă nu re-crearea oamenilor după chipul lor divin? Pe de altă parte, viaţa este *naştere de prunci*. Iar naşterea de copii este crearea de oameni pe pământ după chipul lui Dumnezeu. Viaţa vrea să se răspândească spiritual şi corporal. Cum? Lăsându-şi în timp chipul trecător, precum dâra de foc ce se întinde în urma unei stele căzătoare. Creaţia vieţii conservă *memoria* celui care a creat şi de aceea, cum explică la Platon sacerdota Diotima[329], aspiraţia către creaţie, fie ea spirituală sau corporală, dorinţa de a da naştere la copii, fie ei spirituali sau trupeşti, adică *erosul*, nu este altceva decât căutarea interioară, inseparabilă de suflet şi impetuoasă, a memoriei veşnice.

În acest fel, după cum recunosc cei mai profunzi dintre păgâni, şi îndrăgostirea, şi fidelitatea conjugală, şi iubirea părinţilor pentru urmaşi, şi toate activităţile superioare – pe scurt, viaţa întreagă – nu au la baza lor decât dorinţa, setea de memorie veşnică.

Or, în măsura în care naturii umane îi sunt proprii în mod necesar această dorinţă şi această sete, fiind de aceea necondiţionate şi legitime, în aceeaşi măsură rămân ele nesatisfăcute în sânul păgânismului. Aici omul nu caută iubirea Dumnezeului veşic, ci pe aceea a confratelui său întru moarte; şi pentru pomenire nu i se adresează Celui Care este de-a Pururi, ci acelui pe-alături trecător, seriei de generaţii, fiecare dintre ele fiind „un vis trecător"; prin urmare, luate împreună, acestea nu sunt în esenţă decât abur şi miraj. Şi nu doar perindarea generaţiilor, care apar şi dispar precum frunzele copacilor, dar şi omenirea însăşi, *le Grand Être*, „Fiinţa Supremă", cu care se consola A. Comte[330], este iluzorie. Şi ea merge „ἐκ μηδενὸς εἰς οὐδέν[331], din nimic în nimic". Cei care ei înşişi sunt duşi de Timp nu-i pot da strămoşului lor *veşnica* pomenire, ci doar o pomenire *temporară* chiar şi lungă, chiar *indefinit de lungă*. De fapt, ce înseamnă pomenirea omenească, la fel de neputincioasă ca şi gândirea omului? Căci Dumnezeu posedă gândire creatoare, „gândeşte cu lucruri"[332], de aceea şi veşnica Lui pomenire aşază temeinic şi real în Veşnicie ceea ce a trecut deja în Timp. Iar gândirea omenească, mai ales a unui om depravat şi secătuit, este doar aşezarea neputincioasă şi iluzorie în Timp a ceea ce deja nu mai există în Timp, este o agăţare zadarnică de umbra care fuge.

Oare înţelegeau păgânii înşişi insuficienţa *acestei* pomeniri „vremelnice"? Oare se simţeau nesatisfăcuţi de această memorie „temporară"? Oare doreau o altă pomenire, *veşnică*, a sufletului? Nu încape îndoială. Monumentele de artă plastică ale Antichităţii, toate, arată vălul negru al morţii lăsat peste ochi[333]. Sau opresiunea obtuză a Orientului, sau melancolia cenuşie a Egiptului, iată stările obişnuite de spirit ale anticilor, când nu au parte de uitare în extazul orgiac. Totuşi, ar fi o eroare să punem toate acestea pe seama nepriceperii pictorilor. Dar să lăsăm Orientul şi Egiptul şi să aruncăm o privire spre cea mai plină de noblеţe dintre culturile care au existat vreodată pe pământ. După cum mărturiseşte o călătoare contemporană, care ne descrie monumentele scoase la lumină din adâncul pământului, priceperea sa de a reprezenta diferite stări de spirit „sculptorul grec şi-o utilizează relativ rar; personajele sale se veselesc arareori, arareori plâng sau sunt mânioase,

cel mai adesea le este proprie o expresie *de calmă şi tihnită concentrare*". Plăcile funerare sau „stelele" ne prezintă aievea viaţa lor intimă, cotidiană; totuşi, aici „această expresie este şi mai frapantă. Pe aceste plăci artiştii reprezentau cel mai adesea scena întâlnirii dintre membrii unei familii pe lumea cealaltă. Întind mâinile unii spre alţii, având întipărită pe faţă o tristeţe calmă. Concentrarea calmă, împăcarea îndoliată cu inevitabilul, aceasta este starea de spirit care predomină în aceste monumente... Găsim aici blândă tristeţe lirică şi concentrare. Şi inscripţiile de pe aceste monumente sunt la fel de intime şi de simple, ca şi imaginile înseşi. «Iartă-mă, Agathon», spune, de exemplu, una dintre ele. La mormintele răposaţilor, grecii nu veneau să plângă, ci să şi-i amintească aşa cum au fost în viaţă"[334]. De fapt, ce să fie dacă nu resemnare şi supunere, de vreme ce se ştia clar că

„Moartea şi Timpul domnesc pe pământ"?

De aceea elinii privesc moartea cu o tristeţe disperată; şi implacabil de limpede este pentru ei ideea spectralităţii existenţei de dincolo de mormânt. Un simbol profund ale acestei conştiinţe este întâlnirea în Aid a lui Ulise cu umbra mamei sale. El însuşi i-o povesteşte regelui Alcinous:

„...îmboldit de inimă,
am voit să îmbrăţişez sufletul mamei mele plecate;
de trei ori, mânat de dragoste, mi-am întins mâinile spre ea,
de trei ori mi-a alunecat printre mâini,
ca o umbră sau vis, smulgându-mi un geamăt"[335].

În pofida pomenirii *permanente*, pentru răposaţi nu există *memorie* veşnică, deci nu există realitate dincolo de mormânt:

„...aşa-i soarta tuturor morţilor, care s-au despărţit de viaţă.
Venele tari nu leagă nici muşchii, nici oasele lor;
deodată-i nimiceşte totul, cu forţă pătrunzătoare, focul funerar,
de îndată ce viaţa fierbinte părăseşte osemintele răcite:
s-a sfârşit atunci, zburând ca un vis, sufletul lor dispare"[336].

Viaţa de pe lumea cealaltă nu-i decât o fantoşă, decolorată şi stârpită de Timp, a vieţii pământeşti.

Pentru omenirea care nu ştie sau nu doreşte pe Cel Ce Este, această concepţie despre soarta de după moarte este singura posibilă sau măcar cel mai puţin tristă dintre toate cele posibile. Imaginile artistice cu care Maurice Maeterlinck (am în vedere *Pasărea Albastră*[337]) înveşmântează această doctrină antică ne demonstrează afirmaţia.

Dar nici splendidele imagini ale poetului, nici teoria lui Auguste Comte, la fel de importantă, în sfârşit, nici cultul „oamenilor mari", al „eroilor", al „luptătorilor", care se amplifică şi hipnotizează din ce în ce mai mult masele, nici un fel de discursuri, de culegeri, de ediţii popularizatoare, de celebrări şi strigăte nu pot estompa adevărul evident şi pentru grecii antici (ca să nu mai vorbim de apostaţi şi de trădătorii Bisericii): că, dacă nu există Veşnică Pomenire, orice memorie vremelnică este o slabă consolare. Într-un dezmăţ de vorbe şi ţipete, oamenii îi încredinţează pe cei răposaţi că, aşa cum au fost

„cei dintâi" şi „cei mari", rămân tot „cei dintâi" şi „cei mari". Tot aşa, şi în vechime, Ulise încerca să-l convingă pe defunctul Ahile:

> „...Rătăcesc şi sunt sărac. Pe când tu
> printre oamenii vremurilor trecute şi ai celor viitoare, prin norocul tău,
> ai fost primul: în timpul vieţii te cinsteam ca pe un zeu nemuritor,
> iar aici, domnind peste morţi, eşti atât de măreţ cum în viaţă
> niciodată n-ai fost; nu te plânge de moarte, Ahile, cel de-o seamă cu zeii"[338],

dar, ca şi Ahile, fiecare dintre „cei mari" şi aflaţi în afara Bisericii răspunde „oftând din greu" la aceste false consolări:

> „O, Ulise, nu spera că-mi vei da mângâiere în moarte;
> Mai degrabă aş vrea, ca un zilier, muncind pe ogor,
> să-mi câştig de la un plugar sărman pâinea cea de toate zilele,
> decât să domnesc aici, mort, peste cei fără de suflet"[330],

căci nici creaţia intelectuală şi artistică, nici viaţa de familie nu asigură veşnica pomenire şi de aceea, neasigurând nici realitatea veşnică, nu statornicesc persoana în Viaţa Veşnică.

Dar ce este *memoria*? Chiar şi definiţia ei psihologică, de „facultate înnăscută de reprezentări"[340], cu tot caracterul ei abstract, marchează relaţia ei esenţială cu procesele gândirii în general. Pe de altă parte, şi teoria cunoaşterii, prin noţiunea de apercepţie transcendentală, cu toate actele de aprehensiune, reproducere şi recunoaştere care o acompaniază, face din memorie funcţia principală cognitivă a raţiunii. Platon exprimă aceeaşi convingere, învesmântând-o în imagini mitice. „Mama Muzelor", adică a felurilor de creaţie spirituală, este „Memoria, Μνήμη"[341], spune el într-unul din dialogurile din tinereţe; cunoaşterea este „aducere-aminte, ἀνάμνησις" a lumii transcendente[342], declară el la maturitate[343].

Astfel, dacă memoria transcendentală este fundamentul cunoaşterii, conform lui Kant, atunci memoria transcendentă este fundamentul cunoaşterii, conform lui Platon. Şi dacă, în continuare, luăm în consideraţie faptul că, la Kant, „transcendentalul" are în mod evident un sens transcendent[344], iar „transcendentul" la Platon primeşte interpretarea de „transcendental"[345], comuniunea de gândire a celor doi mari reprezentanţi ai filozofiei devine neîndoielnică. Trebuie să adăugăm aici şi punctele de vedere ale celui mai important şi mai influent dintre reprezentanţii filozofiei din zilele noastre, Henri Bergson, pentru care „memoria" este iarăşi activitatea cu care „pătrundem în domeniul spiritului"[346] şi prin care fiinţa spirituală devine conştientă de sine, adică devine ea însăşi. Şi atunci vom fi de acord că *întreaga* teorie a cunoaşterii este, în definitiv, teoria *memoriei*[347].

Totuşi, ne interesează, propriu-zis, aspectul ontologic al memoriei. Ce este aceasta ca activitate a spiritului? Este o creaţie de gândire şi, mai mult chiar, singura creaţie proprie gândirii, căci *fantezia*, după cum se ştie, nu este decât o formă de memorie[348], iar previziunea viitorului nu este nici ea decât memorie[349]. *Memoria este activitatea de asimilare intelectuală, adică reconstituirea din reprezentări a ceea ce se revelează prin experienţa mistică în Veşnicie* sau, altfel spus, *crearea în Timp a simbolurilor Veşniciei*. Nu „ne amintim" câtuşi de puţin

elemente psihologice, ci *mistice*, căci cele psihologice sunt psihologice doar pentru că se produc în Timp şi se duc fără întoarcere o dată cu Timpul. „A repeta" un element mistic este la fel de imposibil ca şi a repeta timpul de care sunt indisolubil legate: viaţa unui element psihologic este, în esenţă, viaţa unei clipe. Dar putem intra *din nou* în contact cu realitatea mistică trăită deja, care este mai presus de Timp, care se află la baza unei reprezentări acum trecute şi care va fundamenta o altă reprezentare, viitoare şi înrudită cu cea precedentă prin unitatea de conţinut mistic. Întotdeauna memoria are un sens transcendental şi în ea noi nu putem să nu vedem esenţa noastră supra-temporală. Este evident că, dacă vorbim despre o oarecare reprezentare ca despre o amintire, deci ca despre ceva trecut, acest „trecut" ne este *dat*, şi ne este dat *acum*, în „prezentul" în care vorbim. Cu alte cuvinte, momentul trecut al Timpului trebuie să fie dat nu doar ca trecut, ci şi acum, ca prezent, adică tot Timpul îmi este dat ca un fel de „*acum*", acesta fiind motivul pentru care eu, care privesc *tot* Timpul dat mie simultan, mă aflu eu însumi *mai presus* de Timp[350].

Memoria este creaţie de simboluri. Situate în trecut, aceste simboluri trecute, în planul empiriei, sunt numite amintiri; raportate la prezent, se numesc imaginaţie; iar dispuse în viitor, sunt considerate previziune şi cunoaştere anticipată. Dar şi trecutul, şi prezentul, şi viitorul, ca să fie date *acum* ca loc al simbolurilor misticului, trebuie şi ele trăite *simultan*, adică din perspectiva Veşniciei, deşi pot fi resimţite ca fiind diferite temporal[351]; în cele trei direcţii ale memoriei, activitatea gândirii relatează Veşnicia în limbajul Timpului; actul acestei exprimări este *memoria*. Subiectul supra-temporal al cunoaşterii, comunicând cu obiectul tot supra-temporal, îşi desfăşoară această comunicare în Timp; şi aceasta este memoria.

Astfel, memoria este principiul creator al gândirii, adică este gândire în gândire şi *gând* propriu-zis. Ceea ce, la Dumnezeu, se numeşte „memorie", se contopeşte complet cu gândirea lui Dumnezeu, pentru că în conştiinţa divină Timpul este identic cu Veşnicia, empiricul cu misticul, experienţa cu creaţia. Gândirea divină este creaţie perfectă şi creaţia Lui este memoria Lui. Dumnezeu, amintindu-şi, gândeşte şi gândind, creează.

Limba depune şi ea mărturie în favoarea interpretării de mai sus a memoriei. Cel puţin rădăcina cuvântului *pamiat'* („memorie"), *mn*, semnifică în limbile indoeuropene *gândirea* cu toate extensiunile acestui cuvânt[352].

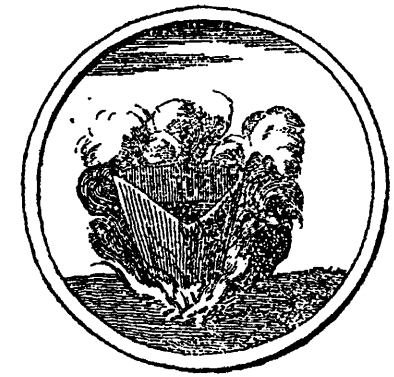
> *Pa-mia-t'*, în paleoslavă **па-мѧ-ть**, are aceeaşi rădăcină cu verbele **по-мѧ-нѫ-ти**, **по-мн-на-ти** şi provine evident de la rădăcina **мѧ**. De aici se înţelege relaţia cuvântului *pamiat'* cu derivatele radicalului *mn-, men-, mon-*, care se raportează când la memorie, când la gândire. Aşa sunt cuvintele ruseşti: *mn-i-t'*, *mn-e-n-i-e, mn-i-m-îi, mn-i-te-'ln-îi* (a-şi închipui, părere, aparent, suspicios). Aşa sunt: cuvintele paleoslave: **мьн-іѫ**, **мьн-ѣ-ть**, **сѫ-мьн-ѣ-ти** (**-сѧ**) = *dubitare, timere*; sârbe: *mniti, su-mn'-s-ti*; cehe: *mneti, mni-m, mni-ti, mini-ti*; poloneze: *pomniec, niemac, mienic, sumnenie, sumienie*, conştiinţă; ucrainene: *mn-i-tî, po-mn-ia-tî*; bieloruse: *su-m, somnenie, su-mn-îi*. La fel sunt cuvintele: sanscrite: *man* (numai la diateza medie), a gândi, a crede, a preţui etc.; *mán-jate*, a-şi închipui etc.; *manas*, duh, voinţă; *ma-t-is*, atenţie, gândire, intenţie; *man-ju-s*, curaj şi mânie ş.a.; lituaniene: *men-u, min-iu, min-ti*, a-şi aminti, *min-ta-s* = **мѧтъ**, *at-(iz)-mint-is*,

min-e-ti, perman-i-ti; letone: *min-e-t*, a-şi aminti, *man-i-ti*, a-şi închipui; prusace: *min-is-an*; latine: *me-mi* (=*e*)*n-i*, îmi amintesc, *re-mi-n-i-sci*, a-şi aminti, *com-min-i-sci*, *com-men-tus* (= germ. *ver-mein-t*, închipuit), *men-*(*t*)*s*, gândire, minte, voinţă etc.; *Min-er-va*, *men-t-io*, menţionare, *mon-e-re*, a aminti, a convinge (= germ. *mahnen*), *mon-s-tru-m*, monstru (care te face să te gândeşti la el, care îţi atrage atenţia); germane: *mei-en*, a-şi închipui, *Minne*, iubire, *Mensch*, om (adică, propriu-zis, „gânditor"); gotice: *ga-man*, *man*, gândesc, *mun-an*, a-şi închipui, *mun-d*, *ga-mun-d-s*, *mun-s*, gândire; islandeze: *muna*, *minna*, amintire; vechi germane superioare: *minnon*, *man-ê-n*, *man-o-n*, a înştiinţa, a aduce aminte, *meina*, părere; greceşti: μένος, mişcare sufletească puternică, în general, aspiraţie, dorinţă, voinţă, mânie, furie, apoi şi: forţă vitală, viaţă, putere etc., μά-ομαι, μέ-μον-α, a asipra puternic, a dori mult, a tinde cu tot sufletul spre ceva etc.; μι-μνή-σκειν, a aduce aminte; Μοῦσα din Μονσα, μῆνις, mânie; μάνια, frenezie, μάντι-ς, văzător, clarvăzător şi multe altele[353].

Astfel, într-adevăr, memoria este gândire prin excelenţă, însăşi gândirea în sensul ei cel mai pur şi mai radical.

Ne-am întrebat ce este păcatul şi am constatat că este distrugere şi perversiune. Însă distrugerea este posibilă numai temporar; alimentată de ceea ce este distrus, pare inevitabil ca ea să se epuizeze, când nu mai are ce distruge. Acelaşi lucru îl putem spune despre perversiune. Şi apoi? La ce duce această limită a distrugerii? Ce înseamnă această distrugere completă a neprihănirii? Sau, cu alte cuvinte, ce este gheena? Iată întrebarea care se ridică acum în faţa noastră.

Dar în continuare, dincolo de aceasta, se mai conturează încă o întrebare asemănătoare. Dacă gheena este extremitatea superioară a păcatului, atunci unde este limita sa inferioară, adică unde păcatul se stinge îndărătul deplinătăţii cetăţii neprihănite. Cu alte cuvinte, e necesar să ne elucidăm ce este sfinţenia, şi cum este ea posibilă. Gheena ca limită superioară a păcătoşeniei şi sfinţenia ca limită inferioară a ei, sau: gheena ca limită inferioară a spiritualităţii şi sfinţenia ca limită superioară a ei – acestea sunt proximele noastre sarcini.



Omnis igne salietur. Fiecare prin foc se va săra

IX. Scrisoarea a VIII-a: *Gheena*

O, stareţul meu! Nu-ţi pot spune cu ce teamă mă apuc de această scrisoare. Parcă nu văd ce greu e să te exprimi aici? Osatura noţiunilor noastre din topor este prea grosieră şi, îmbrăcând-o în ţesătura aproape impalpabilă a trăirii, e prea uşor să-i strici integritatea. Poate numai mâinile tale o vor primi neruptă. Numai mâinile tale... Căci problema *celei de-a doua morţi* este una dureroasă, sinceră. O dată, în vis, am trăit-o în întreaga ei concreteţe. Nu am avut imagini, ci doar trăiri pur lăuntrice. Un întuneric total, de o densitate aproape materială, mă înconjura. Nişte forţe m-au tras pe margine şi am simţit că aici este marginea existenţei lui Dumnezeu şi că dincolo este Neantul absolut. Am vrut să strig şi n-am putut. Ştiam că e de-ajuns încă o clipă şi voi fi aruncat în întunericul cel mai din afară. Întunericul a început să se reverse în toată fiinţa mea. Îmi pierdusem conştiinţa pe jumătate şi ştiam că aceasta este distrugerea absolută, metafizică. În ultima disperare, am început să strig cu o voce care parcă nu era a mea: „Dintru adâncuri am strigat către Tine, Doamne! Doamne, auzi glasul meu!..."[354]. Atunci, în aceste cuvinte, mi s-a revărsat sufletul. Mă înecam, dar mâinile cuiva m-au înşfăcat şi m-au aruncat undeva, departe de abis. Împingerea a fost bruscă şi autoritară. Deodată m-am pomenit în cadrul meu obişnuit, în camera mea; mi se părea că din neantul mistic am nimerit în existenţa cotidiană. Imediat m-am simţit în faţa chipului lui Dumnezeu şi m-am trezit, scăldat cu totul într-o sudoare rece. Acum, iată, au trecut aproape patru ani, dar mă cutremur auzind cuvintele „cea de-a doua moarte", „întunericul cel mai din afară" şi „aruncarea din Împărăţie". Şi acum tremur din toată fiinţa mea când citesc: „Ca să nu rămân singur *fără Tine*, Dătătorule de viaţă, suflarea mea, viaţa mea, bucuria mea, mântuirea mea"[355], adică nu în întunericul de nepătruns, în afara Vieţii, a Răsuflării şi Bucuriei. Şi *acum*, cu tristeţe şi emoţie ascult

cuvintele Psalmistului: „Nu mă lepăda de la faţa Ta şi Duhul Tău cel sfânt nu-l lua de la mine"[356]. Însă visul meu, tulburările mele sunt doar o simplă glumă faţă de treizeci de ani de ardere în gheena focului, aievea, faţă de murirea cu moartea a doua timp de treizeci de ani. Iar un asemenea caz a avut loc în realitate.

Printre hârtiile lui Nikolai Aleksandrovici Motovilov, cunoscutul „slujitor al Maicii Domnului şi al lui Serafim", Serghie Nilus a descoperit descrierea, uimitoare prin claritate şi concreteţe, a unui început de posedare de către diavol. Chinurile gheenei, în măsura în care pot fi înţelese de conştiinţa noastră actuală, sunt aici expuse în adevărul lor vital:

„La o staţie de poştă de pe şoseaua ce duce spre Kursk, repovesteşte S. Nilus cuvintele lui Motovilov, acesta a trebuit să înnopteze. Rămânând cu desăvârşire singur în camera pentru călători, şi-a scos din geamantan manuscrisele (materialele pentru *Viaţa Sfântului Mitrofan din Voronej*) şi a început să le răsfoiască în lumina slabă a singurei lumânări, care de-abia împrăştia întunericul din încăperea spaţioasă. Printre primele, a dat peste însemnarea privitoare la vindecarea unei fete demonizate, Eropkina, vlăstar al unei familii de nobili, vindecare care s-a produs lângă racla ierarhului Mitrofan din Voronej.

«M-am întrebat, scrie Motovilov, cum s-a putut întâmpla ca o creştină ortodoxă, care s-a împărtăşit cu preacuratele şi de viaţă dătătoarele Taine ale Domnului să fie deodată stăpânită de diavol, ba încă în decursul unui timp atât de îndelungat, de treizeci şi ceva de ani. Şi mi-am zis: Prostii! Aşa ceva nu se poate întâmpla! Aş vrea să văd cum s-ar putea băga diavolul în mine, dacă recurg atât de des la Taina Sfintei Cuminecături!» – şi în aceeaşi clipită, *un nor teribil, rece, urât mirositor l-a învăluit şi a început să pătrundă în gura lui crispată convulsiv*.

Oricât s-a zbătut bietul Motovilov, oricât a încercat să se apere *de gheaţa şi duhoarea norului care pătrundea în el*, acesta a intrat cu totul, în pofida eforturilor lui supraomeneşti. Mâinile îi erau ca *paralizate* şi nu puteau face semnul crucii. Gândirea lui *încremenită de groază* nu-şi putea aminti numele mântuitor al lui Iisus. Ceva dezgustător şi îngrozitor s-a produs, şi pentru sărmanul Nikolai Aleksandrovici a început o perioadă de grele chinuri. Suferind aceste chinuri, s-a întors la Voronej, la arhiepiscopul Antonie. Iată cum sunt descrise chinurile în manuscrisele lui:

«Dumnezeu a vrut să încerc pe seama mea, cu adevărat şi nu în vis sau în vedenie, *trei chinuri gheenice: primul, al focului neluminos şi care nu se stinge* decât prin harul Duhului Sfânt. Au ţinut aceste suferinţe trei zile şi trei nopţi, aşa că simţeam că *mă aprind, dar nu ard*. De pe tot trupul meu *funinginea gheenei era ştearsă* de şaisprezece sau şaptesprezece ori pe zi, *ceea ce vedea toată lumea*. Chinurile au încetat abia după spovedanie şi după împărtăşirea cu Sfintele Taine, prin rugăciunile arhiepiscopului Antonie şi prin ecteniile poruncite de el în toate cele patruzeci şi şapte de biserici ale Voronejului şi în mănăstiri, pentru însănătoşirea boierului Nikolai, robul lui Dumnezeu.

Cel de-al doilea chin, care a ţinut două zile şi două nopţi, a fost cel *al tartarului cumplit al gheenei*, aşa că focul nu numai că nu mă ardea, dar nici nu putea să mă încălzească. La dorinţa Înalt Prea Sfinţitului, mi-am ţinut mâna vreo jumătate de oră deasupra unei lumânări şi mâna s-a afumat peste poate, dar nu s-a încălzit câtuşi de puţin. Această experienţă satisfăcătoare am notat-o cu mâna mea pe o filă întreagă şi la pasajul respectiv am iscălit şi am pus mâna murdară de funinginea lumânării. Dar cele două chinuri, cu ajutorul Împărtăşirii, îmi dădeau totuşi posibilitatea să beau şi să mănânc; puteam să şi dorm puţin, iar ele erau văzute de toţi.

Dar *cel de-al treilea chin gheenic*, deşi a ţinut mai puţin, doar o zi şi jumătate, spaima şi suferinţa produse de el au fost de nedescris şi de neînţeles. Cum am rămas viu în urma lui? A dispărut şi el datorită spovedaniei şi Împărtăşirii cu Sfintele Taine ale Domnului. De data aceasta, arhiepiscopul Antonie mi le-a întins cu mâna lui. A fost *chinul viermelui neadormit al gheenei*, şi pe acest vierme nu-l vedeam decât eu şi Înalt Prea Sfinţitul Antonie; nu puteam nici dormi, nici mânca, nici bea, deoarece nu numai că *eram plin cu totul de acest vierme crunt, care se târa în mine prin toate şi îmi rodea într-un mod de nedescris toate măruntaiele, dar, ieşindu-mi pe gură, urechi şi nas, se întorcea din nou în măruntaiele mele*. Dumnezeu mi-a dat putere asupra lui şi puteam să-l iau în mână şi să-l întind. Sunt nevoit să spun toate acestea, pentru că nu degeaba mi-a fost dată de către Dumnezeu această vedenie de sus şi sunt sigur că nu va putea cineva să creadă că îndrăznesc să iau în deşert Numele lui Dumnezeu. Nu! În ziua Judecăţii de Apoi a Domnului, El Însuşi, Dumnezeu, Ajutătorul şi Ocrotitorul meu, va mărturisi că n-am minţit despre El, Domnul, şi despre fapta Proniei Sale Dumnezeieşti, săvârşită asupra mea».

Curând după această încercare teribilă şi inaccesibilă pentru un om obişnuit, Motovilov a avut o vedenie cu ocrotitorul său, cuviosul Serafim, care îl mângâia pe suferind cu făgăduinţa că i se va dărui vindecarea atunci când vor fi descoperite moaştele Ierarhului Tihon din Zadonsk şi că până atunci diavolul băgat în el nu-l va mai chinui atât de crunt.

De-abia peste mai bine de *treizeci* de ani a avut loc acest eveniment şi Motovilov a trăit până atunci, marea lui credinţă l-a ţinut în viaţă până la vindecare»[357].

Destine finale! Dar cine nu ştie că acum mai în fiecare suflet s-a furişat un origenism mai mult sau mai puţin vulgar, convingerea secretă că Dumnezeu „va ierta" în cele din urmă?[358] Atât de des recunosc acest lucru oameni de cele mai diferite condiţii şi situaţii, încât fără voie începi să te gândeşti: „Există aici ceva inevitabil lăuntric". Într-adevăr, există aici ceva inevitabil. Conştiinţa purcede de la ideea de Dumnezeu ca Dragoste. Dragostea nu poate crea ca să distrugă, nu poate edifica ştiind că urmează pieirea. Dragostea nu poate să nu ierte. În strălucirea neţărmuritei Iubiri a lui Dumnezeu, precum ceaţa în razele atotbiruitorului soare, se împrăştie ideea răsplatei pentru făptură şi pentru tot ce ţine de făptură. Din punctul de vedere al Veşniciei, totul se iartă, totul se uită: „Dumnezeu să fie toate în toţi" (*I Corinteni* 15, 28). Pe scurt, *imposibilitatea mântuirii universale este imposibilă*.

Aşa este de la înălţimea ideii de Dumnezeu. Dar atunci când luăm în consideraţie un punct de vedere polar şi conjugat, plecând nu de la Dragostea lui Dumnezeu pentru făptură, ci de la iubirea făpturii pentru Dumnezeu, aceeaşi conştiinţă ajunge în mod inevitabil la concluzia opusă. Acum conştiinţa nu poate admite că poate exista mântuire fără dragostea de răspuns pentru Dumnezeu. Şi, întrucât nu se poate admite nici că dragostea ar putea fi neliberă, că Tatăl ar sili făptura să-L iubească, rezultă inevitabil concluzia: este posibil ca dragostea lui Dumnezeu să rămână fără dragostea de răspuns a făpturii, adică *imposibilitatea mântuirii universale este posibilă*.

Teza: *imposibilitatea mântuirii universale este imposibilă* şi antiteza: *imposibilitatea mântuirii universale este posibilă* sunt net antinomice. Or, atâta timp cât se recunoaşte dragostea lui Dumnezeu, teza este inevitabilă; şi atâta

timp cât se recunoaşte libertatea făpturii, care este ea însăşi consecinţa iubirii lui Dumnezeu, antiteza este inevitabilă. Ideea de Dumnezeu Tri-Unic, ca Dragoste Esenţială, în raport cu ideea de făptură, se dezvăluie în termenii reciproc exclusivi de *iertare* şi *răsplată*, de mântuire şi pieire, de iubire şi merit, de Mântuitor şi Pedepsitor, deci în aspecte care, raţional, sunt la fel de incompatibile ca trinitatea cu unitatea în viaţa intra-divină. Astfel, în istorie, avem monarhianismul riguros şi triteismul temperat[359].

Dacă libertatea omului este libertatea autentică a auto-determinării, atunci este imposibilă iertarea *relei*-voinţe, pentru că este un produs deliberat al acestei libertăţi. A nu considera reaua-voinţă drept rea ar însemna să nu recunoaştem autenticitatea libertăţii. Dar dacă libertatea nu este autentică, atunci nici dragostea lui Dumnezeu pentru făptură nu este autentică; dacă nu există libertate *reală* a făpturii, nu există nici delimitare *reală* de sine a Divinităţii în actul creaţiei, nu există „epuizare" şi, prin urmare, nu există iubire. Iar dacă nu există iubire, nu există nici iertare.

Şi dimpotrivă, *dacă există* iertare divină, există şi iubire divină şi, prin urmare, există şi libertatea autentică a făpturii. Şi dacă există libertate autentică, este inevitabilă şi consecinţa acesteia, posibilitatea relei-voinţe şi, prin urmare, imposibilitatea iertării.

Negarea antitezei neagă şi teza; afirmarea antitezei afirmă şi teza, şi invers. Teza şi antiteza sunt inseparabile, precum obiectul şi umbra lui. Caracterul antinomic al dogmei destinelor finale este evident din punct de vedere *logic*. De fapt, nu numai logic; şi din punct de vedere *psihologic* este evident. Sufletul cere iertarea pentru toţi, sufletul este însetat de mântuirea universală, sufletul aspiră la „pacea a toată lumea"[360]. Or, dată fiind reaua-voinţă pervertită şi afurisită, care tinde spre rău de dragul răului ca atare, dată fiind voinţa care îl neagă pe Dumnezeu de dragul negaţiei şi care-L urăşte numai pentru că El este Dragostea[361], pe scurt, date fiind cinismul[362], „dragostea de rău"[363] şi, după expresia lui Edgar Poe[364], „demonul perversităţii", sufletul blestemă însăşi iertarea lui Dumnezeu, o neagă şi o refuză. „Niciodată oamenii, spune Pascal[365], nu fac atâta rău şi cu atâta plăcere ca atunci când îl fac conştient." Şi iată: „pentru aceia iadul este deja benevol şi nesătul; ei sunt deja mucenici de bunăvoie. Căci s-au blestemat singuri, blestemându-L pe Dumnezeu şi blestemând viaţa. Se hrănesc cu orgoliul lor răutăcios ca un înfometat în deşert care a început să sugă din propriul său sânge. Dar sunt în veacul vecilor nesăturaţi şi refuză iertarea, îl blestemă pe Dumnezeu, Care îi cheamă. Pe Dumnezeu Cel viu nu-l pot contempla fără duşmănie şi cer ca să nu mai existe Dumnezeul vieţii, ca Dumnezeu să se aneantizeze şi să distrugă creaţia Sa. Şi vor arde veşnic în focul mâniei lor, vor fi însetaţi de moarte, de neant. Dar parte de moarte nu vor avea...". Aşa vorbeşte, la Dostoievski, stareţul Zosima[366]. Nu Dumnezeu nu se mai împacă cu făptura şi nu iartă un suflet răutăcios, plin de ură, ci însuşi sufletul nu se împacă cu Dumnezeu. Pentru a-l constrânge să se împace, pentru a face cu sila sufletul să iubească, Dumnezeu ar fi trebuit să-l frustreze de libertate, adică El Însuşi ar fi trebuit să înceteze a mai iubi şi să înceapă a urî. Dar, fiind

Iubire, El nu aboleşte libertatea nimănui, deoarece „pe cei care din voia lor se leapădă de El îi înlătură de la Sine, dându-le ceea ce singuri şi-au ales"[367].

Dragostea lui Dumnezeu, din care mai înainte se trăgea concluzia caracterului inevitabil al iertării, se transformă într-un obstacol în calea acesteia. Dacă mai înainte *ceream* mântuire universală, acum ne „revoltăm"[368] singuri împotriva ei.

În limitele raţiunii nu există şi nu poate exista o soluţie pentru această antinomie. Soluţia nu poate consta decât din transformarea efectivă a realităţii înseşi, în cadrul căreia sinteza dintre teză şi antiteză este trăită ca un fapt, ca un dat direct al experienţei, sprijinindu-se în justificarea sa pe Adevărul Triipostatic. Cu alte cuvinte, sinteza poate fi dată definitiv doar în trăirea destinelor finale înseşi ale făpturii, unde este dată prefacerea deplină a lumii; în prealabil, sinteza este trăită în Taine, unde este dată o prefacere particulară (tu înţelegi la ce mă refer).

Dar se pune întrebarea: care sunt postulatele logice ale acestei sinteze viitoare şi autentice, adică, altfel spus, ce condiţii, concomitent de neconceput în raţiune, trebuie îndeplinite pentru ca antinomia noastră să fie concepută ca sintetizată? Sau încă: în ce termeni, incompatibili între ei din punct de vedere logic, se dezvăluie ideea unică şi supra-logică a eshatologiei? Sinteza dintre sperietoarea focului veşnic în clocot şi răcoarea raiului! Iarăşi *concidentia oppositorum!*

> „Valul şi piatra,
> versurile şi proza, gheaţa şi flacăra
> nu sunt atât de diferite."

Prin urmare, *care sunt condiţiile de neconceput a ceea ce poate fi conceput?* Totuşi, înainte de a răspunde la această întrebare, trebuie să vedem că răspunsul nu poate fi căutat în planul moralismului sau al legalismului de toate felurile, adică acolo unde este adeseori căutat, şi că privirile noastre iscoditoare trebuie să se îndrepte spre planul ontologiei. Nu „legitim" şi „drept" vor fi categoriile noastre, ci „necesar" şi „pentru că". Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, iată premisa necesară a răspunsului. Acum vom încerca să-i dăm o mai mare precizie formală.

Creată de Dumnezeu, deci fiind sfântă şi având o valoare certă în nucleul ei interior, persoana are o *voinţă liberă şi creatoare*, care se manifestă ca un sistem de acţiuni, deci ca un *caracter* empiric. În acest sens, persoana este caracter[369].

Însă o făptură a lui Dumnezeu este persoană şi *trebuie* mântuită; iar caracterul rău este tocmai ceea ce împiedică mântuirea persoanei. De aici rezultă clar că mântuirea postulează *separarea* persoanei şi a caracterului, *individualizarea* unuia şi a celuilalt. Ceea ce este *unul* trebuie să devină distinct. Cum adică? La fel cum trinitarul este unul în Dumnezeu. Unul prin excelenţă, *eul se scindează*, adică, rămânând eu, încetează în acelaşi timp a mai fi. Din punct de vedere psihologic, asta înseamnă că reaua-voinţă a omului, care se manifestă în pofte şi în orgoliul caracterului, se separă de omul *însuşi*, căpătând o situaţie independentă şi non-substanţială în existenţă şi, în acelaşi

timp, fiind un *nimic* absolut „pentru altul" (conform modelului „tu", care este sinteza metafizică a lui „eu" şi „el" în persoana divizată). Cu alte cuvinte, „în-sinele" persoanei, fiind esenţialmente sfânt (conform modelului „el"), se separă de „pentru-sinele" ei (conform modelului „eu"), întrucât acesta este rău.

Momentele existenţei primesc o semnificaţie independentă separându-se unul de celălalt, şi „pentru-sinele" meu, întrucât este rău, părăseşte „în-sinele", plecând în „întunericul cel mai din afară", adică *în afara* lui Dumnezeu, în „întunericul de nepătruns" care se află „în afara" lui Dumnezeu, „unde nu pătrunde" El[370], deci în locul metafizic unde nu există Dumnezeu. Tri-Unicul este Lumina Iubirii, în care El este Existenţa; în afara Lui este întunericul urii şi, de aceea, veşnica aneantizare. „Treimea este puterea de nezdruncinat"[371] şi Temelia oricărei stabilităţi. Negarea Preasfintei Treimi, lepădarea de Ea, îndepărtarea de Ea frustrează aseitatea (acest „pentru-sine" al meu) de tărie şi o condamnă la rotirea în ea însăşi. Căci gheena este *negarea dogmei trinităţii*. Nu degeaba tocmai negarea faptului că simbolul „trei" are propria sa natură trinitară se află la fundamentul artei malefice a vrăjitoriei. Am avut prilejul să aud că un duhovnic l-a întrebat la spovedanie pe un vrăjitor cum face el vrăjitorii; acesta a recunoscut că spune doar:

„Trei nu este trei, nouă nu este nouă".

Sensul acestei formule blasfematoare este clar: *trei* este numărul sfânt al Adevărului, iar *nouă* – aceeaşi treime, dar luată în sens amplificat, „potenţializată" (cel puţin aceasta este semnificaţia ei în aritmologia simbolică), adică iarăşi numărul Adevărului. Treimii i se refuză natura trinitară, noimii – caracterul ei de noime, adică numerelor Adevărului li se refuză ceea ce le face să fie numere ale Adevărului, „adeverirea" lor. Prin urmare, prin descântecul: „Trei nu este trei, nouă nu este nouă" se face o tentativă neputincioasă de a se dărâma „Stâlpul Adevărului"[372], adică se afirmă minciuna ca Minciună, răul ca Rău, urâtul ca Urât, adică însuşi Satan. Căci esenţa răului nu constă decât dintr-o negaţie a lui ὁμοούσιος. În „întunericul cel mai din afară", unde este aruncat „pentru-sinele" meu, adică *aseitatea* mea, prin negarea lui ὁμοούσιος de către mine, prin repetarea cu obstinaţie a formulei: „Trei nu este trei, nouă nu este nouă", aseitatea, ruptă de Dumnezeu, este în acelaşi timp existenţă şi neant. Aseitatea rea, privată de orice obiectivitate (căci izvorul obiectivităţii este Lumina lui Dumnezeu), devine subiectivitate nudă, care există şi îşi păstrează întotdeauna libertatea, dar numai *pentru sine*, adică o libertate inexistentă. Iar „în-sinele" meu, după o fisiune misterioasă, devine obiectivitate pură, întotdeauna reală, dar numai „pentru altul", în măsura în care nu s-a manifestat pentru sine în aseitatea care iubeşte; de aceea, fiind real „pentru altul", „în-sinele" este veşnic real.

„Pentru-sinele" rău şi răutăcios este o agonie perpetuă, o tentativă neîntreruptă şi neputincioasă de a ieşi din starea de aseitate nudă (numai „pentru sine") şi de aceea arde mereu în focul de nestins al urii. Acesta este unul dintre aspectele perceperii de sine a făpturii răutăcioase, un tablou viu, încremenit în irealitatea sa lipsită de subiect. Este identitatea vidă a eului cu sinele, care nu poate depăşi limitele unicului, veşnicului moment al

păcatului, chinului şi furiei faţă de Dumnezeu, faţă de neputinţa sa, unicul moment demential ἐποχή prelungit în veşnicie. Este un *efort* fără sfârşit, care-şi demonstrează *neputinţa*, şi o neputinţă de a face efortul. Pe pământ, ἐποχή mai are încă un caracter creator, dar ἐποχή de pe lumea cealaltă este absolut pasiv. Dimpotrivă, bunul „în-sine" este un obiect de contemplaţie întotdeauna frumos, *o parte din altul*, întrucât acest altul este bun şi pentru sine, adică, prin urmare, este capabil să contemple binele altuia. Căci cine iubeşte transformă în el însuşi tot ce iubeşte, iar cine urăşte se privează şi de ceea ce are. Cel iubit îi aparţine celui care iubeşte; dar cel care urăşte nici sieşi nu-şi aparţine. „Cine ţine la sufletul lui îl va pierde, iar cine-şi pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi" (*Matei* 10, 39; *cf. Matei* 16, 25; *Marcu* 8, 35; *Luca* 9, 24; 17, 33; *Ioan* 12, 25).

Cele spuse nu reprezintă decât traducerea „pildei talanţilor" în limbaj ontologic. „Talantul" este facultatea spirituală, dăruită de Dumnezeu fiecărui om, de creare a propriei persoane, sau „chipul lui Dumnezeu". În privinţa „chipului lui Dumnezeu", ca şi în cazul unui capital, aplicarea unui efort îi determină mărirea. Dar creşterea capitalului depinde de dimensiunile acţiunii proprietarului şi de aceea nu ar avea rost să i se dea pe mână un capital pe care nu-l va folosi; la fel e şi cu creşterea sufletului; fiecare are un „tip de creştere"[373] propriu şi de aceea fiecăruia i se dă capitalul spiritual corespunzător. În funcţie de dezvoltarea vitală a chipului lui Dumnezeu pe care o incumbă, în funcţie de propriul „tip" de creştere şi prosperitate spirituală, fiecare primeşte de la Dumnezeu talanţii săi: unuia i se dă unul, altuia, doi, altuia, cinci, fiecăruia după cât poate, după capacităţile sale, „fiecăruia după puterea lui, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν" (*Matei* 25, 15): şi prin darul Său sfânt Dumnezeu nu vrea să-l constrângă pe om, pentru a nu-i pune pe umeri „sarcini grele şi cu anevoie de purtat" (*Matei* 23, 4; *Luca* 11, 46).

Cel care a primit cinci talanţi a mai câştigat cinci cu ei; cel care a primit doi, încă doi. Dar ce înseamnă cuvintele acestei parabole? Dacă talanţii sunt chipul lui Dumnezeu, cum poate omul, prin eforturile sale, prin creaţia sa, să-şi mai adauge existenţă după chipul lui Dumnezeu, dublându-şi chiar acest chip? Se înţelege că omului nu-i stă în putere să-l creeze, ci doar să-l dubleze, la fel cum forţa vitală a organismului nu creează hrana sa, ci doar o asimilează. Omul nu face să crească persoana sa, pentru aceasta nu are δύναμις, dar şi-o însuşeşte primind în sine chipul lui Dumnezeu din ceilalţi oameni. Dragostea, iată acea δύναμις prin intermediul căreia fiecare se îmbogăţeşte şi sporeşte, absorbind un altul. În ce mod? Dăruindu-se altuia. Dar omul primeşte în măsura în care se dăruieşte; şi, când se dăruieşte cu totul în iubire, se primeşte tot pe sine, dar fundamentat, afirmat, aprofundat în celălalt, adică îşi dublează existenţa. Astfel, cel care a primit cinci talanţi, le-a mai adăugat *tot atâţia*, cel care a primit doi le-a adăugat tot doi talanţi, nici mai mult, nici mai puţin (*Matei* 25, 16-17).

Această dublare a sinelui este „fidelitatea în puţin" („ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, peste puţine ai fost credincioasă", *Matei* 25, 21-23), în ceea ce fiecăruia i-a fost dat, în părticica din Ierusalimul Ceresc ce i-a fost încredinţată fiecăruia spre păstrare. Însă nu doar propria bucurie o aşteaptă pe „sluga bună şi

credincioasă"; această mare şi nețărmurită bucurie ar fi o picătură mică şi insignifiantă în comparație cu oceanul infinit de veselie spirituală care îi este pregătit slugii credincioase de către „adâncul bogăției şi al înțelepciunii şi al științei lui Dumnezeu" (*Romani* 11, 33). O așteaptă intrarea „întru bucuria Domnului său" („εἴσελθε εἰς τὴν χάραν τοῦ κυρίου σου, intră întru bucuria domnului tău", *Matei* 25, 23), adică împărtășirea din fericirea dumnezeiască, din Bucuria Treimii pentru perfecțiunea întregii făpturi a Domnului, odihnirea cu odihna lui Dumnezeu, pe care El a avut-o după ce a săvârşit cu Harul Său lucrarea de zidire a lumii.

Însă bucuria îi este accesibilă numai celui care are conştiința propriei persoane, care a muncit, adică slugii credincioase chiar şi în puțin. Cel care nu şi-a fundamentat persoana, care nu a meritat ce i s-a dat orbește în lumina strălucitoare a Divinității Triipostatice, se înăbuşă în mireasma tămâiei de sus, surzește la auzul cuvintelor de slavă rostite în cer. Un asemenea om nu poate suporta fața lui Dumnezeu, pleacă de la Atoatevăzătorul şi respinge darurile Lui nemuritoare[374]. Astfel, sluga din parabolă, cea care a primit un talant şi nu l-a sporit, adică nu a adăugat, prin activitatea sa, nimic la ceea ce i s-a dat, îi spune stăpânului: „Doamne, te-am ştiut că eşti om aspru, care seceri unde n-ai semănat şi aduni de unde n-ai împrăştiat. Şi temându-mă, m-am dus de am ascuns talantul tău în pământ; iată ai ce este al tău!" (*Matei* 25, 24-25). Ura pentru stăpânul bun răsună în aceste cuvinte; cu răutate şi trufie respinge sluga lucrul de preț ce i s-a dat. Vrea să fie „de capul ei". Şi atunci, făcându-i „slugii viclene şi leneşe" voia, chiar rea, dar veşnic liberă din mila lui Dumnezeu, stăpânul poruncește să i se ia talantul pe care aceasta l-a refuzat şi să i se dea celui care are zece talanți, căci „tot celui ce are i se va da şi-i va prisosi, iar de la cel ce n-are şi ce are i se va lua" (*Matei* 25, 29; *cf. Matei* 13, 12; *Marcu* 4, 25; *Luca* 8, 18; 19, 26). Dacă omul este leneş pentru fapta spirituală şi, din viclenie, vrea *să se asigure*, legitimându-şi posibilitatea trândăviei prin faptul că îşi ascunde de el însuşi chipul lui Dumnezeu pe care îl are în el, dacă, atunci când este întrebat despre acest chip, se grăbeşte să-l respingă cu trufie, atunci ceea ce a refuzat i se confiscă. Dar pentru păcatul unui om care a refuzat, Dumnezeu nu pedepseşte întreaga făptură, luându-i darul pe care i l-a dat. Chipul divin refuzat încetează a mai exista doar pentru cel care l-a respins, nu la modul absolut. Neprihăniții, care au intrat în bucuria Domnului lor, în bucuria de fiecare chip divin creat de El, în această bucurie îl dobândesc pe Dumnezeu, asimilând *şi* acest dar, refuzat, al lui Dumnezeu; sluga rea este exclusă de la bucuria stăpânului ei, adică se situează *în afara* lui, în ceea ce este în afara lui Dumnezeu, „întru întunericul cel mai din afară" (*Matei* 25, 30).

Libertatea eului constă în crearea vie a conținutului său empiric; eul liber se conştientizează drept *substanță creatoare* a stărilor sale şi nu doar *subiect gnoseologic* al lor, adică se conştientizează drept autor activ şi nu doar subiect abstract al tuturor predicatelor sale. Aşa cum percepția unei serii temporale demonstrează supra-temporalitatea celui care percepe, şi receptarea empiricului ca atare demonstrează natura supra-empirică a celui care

judecă empiricul; eul se poate ridica deasupra condițiilor empiricului, şi aici se află demonstrația naturii sale superioare, non-empirice. Dar această natură, în experiența vie a acțiunii sale creatoare, este dată ca un *fapt*. Sfințenia este o percepție preliminară a acestei libertăți proprii, iar păcatul este o aservire preliminară față de sine. „Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta" (*Matei* 6, 21; *Luca* 12, 34): unde se află ceea ce tu consideri că este de preț, acolo va fi şi conştiința ta de sine, „pentru-sinele" tău. Dacă eul nu şi-a aşezat comoara în creația de sine conform chipului divin, dacă nu s-a ataşat de chipul său divin în Hristos, ci de conținutul său empiric, adică de ceea ce este relativ, limitat, finit şi, de aceea, orb, atunci eul s-a orbit singur, s-a privat singur de libertate, s-a aservit singur sieşi, anticipând astfel Înfricoşata Judecată. „Pentru-sinele" persoanei este îndreptat spre nelibertate, spre oarba afirmare de sine a persoanei; „aspirația obtuză, sumbră şi de neînvins" domină totalmente persoana – şi nu mai are nevoie de energia ei creatoare, de chipul ei divin, căci „pentru-sinele" s-a prăbuşit din domeniul lui „însuşi", din domeniul libertății supra-empirice şi s-a aservit empiricului. De aici, starea de ἐποχή ca imposibilitate a ieşirii din empirie. Şi cu cât mai mult se străduieşte eul să-şi satisfacă vrerea oarbă, pofta absurdă, finită, care se afirmă ea însăşi drept infinită, cu atât mai ardentă devine setea lui lăuntrică, cu atât mai mare devine furia cerbiciei lui: eul îşi este dat numai empiric, orb, limitat, şi de aceea, în fond, este absurdă aspirația lui de a-şi satisface cu ceva finit necesitatea infinită. În Coran s-a păstrat un aforism atribuit lui Iisus Hristos; deşi autenticitatea lui este destul de suspectă, totuşi îl voi cita, pentru că exprimă foarte bine ideea noastră: „Cine caută să fie bogat, spune aforismul, acela se aseamănă cu un om care bea apă de mare: cu cât mai multă bea, cu atât i se face mai sete şi nu va înceta să bea până când nu va pieri"[375]. La fel este şi pentru *fiecare* jinduire pusă în locul Temeliei Adevărului: proiectat în finit, *idealul*, adică nevoia de Infinit, creează un *idol*, şi acest idol duce sufletul la pierzanie, despărțindu-l pe omul „însuşi" de conştiința sa de sine, frustrându-l prin aceasta de libertate. Despărțirea definitivă, ultimă şi irevocabilă va fi Judecata de Apoi prin pogorârea Sfântului Duh, când cel ce nu şi-a plasat comoara în El va fi privat de inima sa, căci pentru o asemenea inimă nu va fi loc în existență: tot ce nu este de la Dumnezeu, tot ce „nu se îmbogățeşte în Dumnezeu" (*Luca* 12, 21) este hărăzit să fie pradă pentru „moartea cea de a doua" (*Apocalipsa* 20, 14).

Prin această divizare, nici libertatea, nici chipul divin din om nu sunt distruse, ci doar separate. Totuşi, caracterul rău, care indiscutabil nu posedă elementul „tu", indiscutabil nu există pentru Dumnezeu şi pentru cei drepți: pentru nimeni nu este „tu" acela căruia nimeni nu îi este „tu". Un asemenea om este pură iluzie, existentă *numai* pentru sine şi drept simbol îi poate servi şarpele care se înghite singur. H.P. Blavatsky[376] le-a dat „duhurilor" spiritiste denumirea expresivă de „cochilii", corespunzătoare termenului ocultist de *imagines*[377]. Fără a pune în discuție legătura în care se află *imago* a omului şi „pentru-sinele" său nud, voi spune că, în orice caz, cuvântul „cochilie" este foarte potrivit pentru desemnarea „pentru-sinelui". Acesta este chiar „pielea" goală a persoanei, dar fără trup – o mască, *imago*, fără substanțialitate. Se

înţelege, iau aici cazul extrem al satanizării complete. În general vorbind, acest proces de divizare este parţial, aşa că se amputează numai acea parte a aseităţii care este afectată şi infectată.

Soluţia propusă, care, în esenţă, se sprijină pe distincţia în persoană a „chipului lui Dumnezeu" şi „asemănării lui Dumnezeu", a fost expusă, după cum se poate constata, într-un mod accesibil, de către un sclav sirian. „Mi-aduc aminte că odată, aflându-mă eu în Siria, am văzut trei căpetenii ale unui sat, care, şezând seara la umbra unui palmier, discutau despre nemărginirea dreptăţii şi îndurării lui Dumnezeu. «Cum asta? se întrebau ei. Dacă Dumnezeu este milostiv, îi va ierta păcătosului toate *păcatele*; iar dacă este drept, îl va pedepsi fără milă pe *păcătos*.» Atunci s-a apropiat de ei unul dintre sclavi şi le-a cerut voie să-şi spună părerea. «Cred, a spus el, că Dumnezeu, după dreptatea Sa, va pedepsi şi *va nimici păcatul*, iar după milostenia Sa, îl *va milui pe păcătos*.»"[378]

Procesul misterios al judecăţii dumnezeieşti constă într-o divizare, disecare, separare. Astfel este, în primul rând, *taina*. Nici o taină nu face ca un păcat să nu fie păcat: Dumnezeu nu justifică nedreptatea. Însă taina tranşează partea păcătoasă a sufletului şi, în faţa celui ce primeşte taina, o prezintă în mod obiectiv drept *nimic* („acoperit"), iar în mod subiectiv – drept un rău închis în sine, îndreptat împotriva sa, drept Şarpele ce se mănâncă singur: aşa apare Diavolul în vechile picturi ce reprezintă Judecata de Apoi[379]. Păcatul devine un act separat de păcătos, independent şi vizându-se pe sine; asupra a tot ce este exterior, efectul lui este egal cu zero absolut. În taina Pocăinţei devin pentru noi reale cuvintele din cei şase psalmi ai utreniei: „Pe cât sunt de departe răsăriturile de la apusuri, depărtat-a de la noi fărădelegile noastre"[380]. Toate puterile păcatului curmat prin pocăinţă se concentrează împotriva lui. Iată de ce Sfinţii Părinţi au arătat nu o dată că eficienţa tainei Pocăinţei are drept semn faptul că dispare forţa de atracţie a păcatului iertat: prin Taină „trecutul este distrus, τὰ πρῶτα ἐξαλείφεται"[381], ἐξαλείφω însemnând propriu-zis: „şterg", „rad", „răzuiesc".

„Orice cădere în păcat pune o anumită pecete pe sufletul omului, îi influenţează într-un fel sau altul structura, scrie un cunoscător al ascezei[382]. Suma actelor păcătoase constituie astfel un oarecare trecut al omului, care exercită o influenţă asupra comportamentului său din prezent şi îl orientează spre o acţiune sau alta. Transformarea tainică şi liberă constă tocmai în faptul că firul vieţii omului parcă s-ar rupe; trecutul păcătos, ce s-a format la om, îşi pierde forţa determinantă, este parcă aruncat din suflet, îi devine străin omului. Păcatul nu i se uită şi nu i se trece omului cu vederea în virtutea unor cauze exterioare acestuia; păcatul este alungat, în sens propriu, din om, este distrus în el, încetează a mai fi o parte a conţinutului lui interior şi se raportează la trecutul deja depăşit, şters de către har în momentul transformării, trecut care, în felul acesta, n-are nimic comun cu prezentul omului."

Voi povesti cazul unei *judecăţi* din viaţa mea proprie. Aveam pe suflet un păcat. Într-un chin de nedescris, ba mă ridicam, ba cădeam în genunchi, aproape înnebunit din pricina luptei cu mine însumi. În noaptea adâncă, cuprins de tristeţe şi spaimă, m-am rugat vreo două ore la rând. Era o

anticipare a Judecăţii de Apoi. Ştiam că trebuie să-ţi mărturisesc păcatul; dar ştiam totodată că mărturisirea lui n-ar fi însemnat doar rostirea câtorva cuvinte, ci că, dezvăluindu-l, aş fi smuls o bucată din propria mea fiinţă. Conştient sau aproape inconştient, nu mai ţin minte, am deschis la întâmplare mica mea Evanghelie. Tu ştii *la care* pasaj s-a deschis. O voce venită din cer n-ar fi putut răspunde mai bine ezitărilor mele. Acest text m-a despicat ca o sabie, dintr-o lovitură a săvârşit o operaţie teribilă, şi atunci ţi-am spus totul. Ţi-aminteşti de câtă bucurie şi pace s-a umplut sufletul meu.

Dar iată ce-mi scrie un călugăr în vârstă de 65 de ani:

> „Întâmplarea e veche, de pe când aveam doar 31 de ani. De-abia fusesem tuns călugăr şi hirotonit ca ierodiacon; trebuia să slujesc cu pregătire. Uneori, conştiinţa îmi spunea: «Trebuie să te spovedeşti, căci aşa nu te poţi împărtăşi cu Sfintele Taine». Chilia mea era alături de cea a duhovnicului. Ieşeam din chilie, mă apropiam de uşa duhovnicului, mă opream, iar cugetul îmi spunea: «Nu-i nevoie, nu te duce, n-are rost să-l deranjezi, doar nu suntem în post»; stăteam la uşă şi apoi mă depărtam. «Da, nu trebuie», îmi ziceam şi intram în chilia mea. Conştiinţa îmi spunea: «Ce faci, cum ai să slujeşti liturghia? Mergi şi te spovedeşte!». Şi iar mă apropiam de uşa duhovnicului, şi iar cugetul îmi spunea: «Nu-i nevoie, nu te duce, nu-l mai deranja!». Stăteam ce stăteam, şi iar mă depărtam. Conştiinţa însă iarăşi mă întreba: «Cum ai să te apropii de Sfintele Taine?». După o luptă îndelungată, m-am hotărât în sfârşit să rostesc rugăciunea şi să intru... Ieşind de la el, simţeam că parcă aş fi putut să zbor, atât de uşor îmi era, aşa îmi sălta inima de plinătatea unei uşurări inexplicabile, pe care nu o pot exprima în cuvinte. Aşa putere are taina Pocăinţei"[383].

Sfânta Euharistie toarnă un balsam vindecător pe rana pocăinţei, dar ea îl şi judecă pe cel ce se împărtăşeşte. Oare nu tot aşa şi Duhul, Ungătorul şi Mângâietorul, va veni să vindece rănile făpturii cu botezul focului după Înfricoşata Zi a operaţiei cosmice, după Judecata Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, a acelui Cuvânt Ipostatic care „e viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri, şi pătrunde până la despărţitura sufletului şi duhului, dintre încheieturi şi măduvă, şi destoinic este să judece simţirile şi cugetările inimii" (*Evrei* 4, 12)?

Ar fi ridicol să examinăm toate aceste probleme „cu mintea noastră". Ceea ce ţi-am spus e o transcriere în termeni filozofici a celor citite în Sfânta Scriptură; analiza exegetică a fragmentelor din Scriptură am anticipat-o prin cele scrise, pentru ca interpretările să poată fi urmărite mai uşor. Cheia interpretărilor este un pasaj din *I Corinteni* 3, 10-15; îl citez în contextul său:

> 10. „După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înţelept meşter, am pus temelia, θεμέλιον; iar altul zideşte. Dar fiecare să ia seama cum zideşte;
> 11. Căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos.
> 12. Iar de zideşte cineva pe această temelie: aur, argint sau pietre scumpe, lemne, fân, trestie,
> 13. Lucrul fiecăruia, ἑκάστου τὸ ἔργον, se va face cunoscut; îl va vădi ziua, ἡ γὰρ ἡμέρα (Domnului). Pentru că în foc se descoperă, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, şi focul însuşi va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia, ἑκάστου το ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.

14. Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, *rămâne*, va lua plată, εἰ τινος τὸ ἔργον μένει ὅ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται.

(Traduc prin „rămâne", „subzistă" cuvântul μενει din versetul 14 după Godet, care citeşte μένει în loc de μενεῖ, forma acceptată de obicei: „va rămâne", „*demeurera*". Ultima este introdusă în virtutea paralelismului cu κατακαήσεται, „va arde". „Dar, remarcă Godet, acest argument n-are nici o valoare; actul arderii este instantaneu, pe când ceea ce rămâne rămâne pentru totdeauna: tocmai aceasta exprimă prezentul lui μένει[384].)

15. Dacă lucrul cuiva se va arde, el va fi păgubit; el însă se va mântui, dar aşa ca prin foc, εἰ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός".

Apostolul vorbeşte despre zidirea Bisericii lui Hristos (*cf. I Corinteni*, capitolele precedente). După cuvintele lui, harul ce i s-a dăruit i-a dat puterea de a pune cu înţelepciune o temelie de nădejde, pe „Hristos cel răstignit" (*I Corinteni* 1, 23): propovăduirea, trezind credinţa în suflete, a sădit tainic în ele pe „Hristos, puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu" (*cf. I Corinteni* 1, 24; *Isaia* 28, 16; *I Petru* 2, 4 etc.). Temelia construcţiei corintenilor este pusă ireproşabil (3, 10) prin puterea lui Dumnezeu. Şi deoarece nu există altă temelie decât cea pusă de Apostol, deoarece nu există nimic tare decât ceea ce se sprijină pe Hristos, deoarece orice încercare de a clădi fără Hristos nu-şi atinge scopul (3, 11, *cf.* parabola casei ce se zideşte pe piatră sau pe nisip, *Matei* 7, 24-27), atunci problema temeliei este încheiată: în privinţa ei nu mai trebuie să apară îndoieli şi deci lucrarea imediată a Apostolului este făcută. Dar, ulterior, când *altul* (3, 10) va zidi *pe* această temelie, sunt necesare atenţia şi grija în alegerea materialului, căci pe fundaţia pusă se poate ridica sau o construcţie capitală din materiale trainice şi rezistente la foc, de felul pietrei scumpe (bunăoară, din marmură, jasp, alabastru), împodobite cu aur şi argint, cum se procedează de regulă la construcţia caselor bogate din Orient, sau se poate ridica o construcţie uşoară, din materiale ieftine, dar netrainice, care iau foc cu uşurinţă: lemn, paie, stuf. De ultimul tip sunt toate bordeiele din Orient, alcătuite dintr-o temelie de lemn lipită cu lut amestecat cu *saman* (aşa se numesc acolo paiele tocate), deasupra căreia se pune un acoperiş din stuf. Palatul bogatului, împodobit cu aur şi argint şi cocioaba mizerabilă, acestea sunt tipurile de construcţii.

Deci Apostolul spune că „fiecare" trebuie să „ia seama" din timp din ce material (πῶς, cum) zideşte peste temelie „altul" (3, 10). Pe cine să înţelegem prin acest „altul"? În primul rând pe Apollo, apoi pe toţi învăţătorii şi conducătorii Bisericii, în general vorbind, pe toţi membrii Bisericii, căci fiecare construieşte un colţişor al ei, şi anume propria sa persoană.

Activitatea după Hristos, pe temelia lui Hristos, cu puterea lui Hristos este zidirea Bisericii lui Hristos, dezvăluirea reală a posibilităţilor divine date omenirii. Şi întrucât Biserica se zideşte din oamenii înşişi, prin material de construcţie trebuie să înţelegem *în primul rând* ceea ce reprezintă oamenii în caracterul lor actual, manifestat, empiric. Nobleţea şi lipsa de nobleţe a caracterului său empiric, iată ce trebuie, în primul rând, să cumpănească fiecare. Activitatea sa lăuntrică şi cea exterioară, care decurge din prima, credinciosul le pune drept material de construcţie, adică îşi pune *sinele empiric*, deoarece omul empiric, pentru el însuşi, nu este ceea ce este ca făptură a lui Dumnezeu, ca şi chip al lui Dumnezeu, ci este doar ceea ce exprimă liber în fapta sa ascetică ce depăşeşte aseitatea rea.

Această natură empirică a omului se dezvăluie în sistemul gândurilor, sentimentelor, dorinţelor şi se manifestă în acţiuni. Iar cele din urmă capătă o autonomie şi suscită în alţi oameni gânduri, sentimente, dorinţe şi acţiuni, care de-acum nu mai depind de impulsul prim care le-a provocat. În acţiune – iar acţiunea este prin excelenţă *cuvântul* –, caracterul empiric capătă parcă un corp material şi răspândeşte în el forţă spirituală. În acest sens sunt corecte comentariile (lui Origen, Ioan Hrisostom, Augustin, Osiander, Godet) care, în aceste materiale de construcţie, văd „fructele religioase şi morale cărora propovăduirea le-a dat naştere în Biserică"[385]. Viaţa sfântă, duhovnicească a altor oameni, provocată de activitatea credinciosului, este în cel mai înalt grad viaţa *sa*, obiectivizarea lumii *lui* interioare, la fel cum o operă artistică este obiectivizarea ideii artistului, la fel cum părinţii trăiesc trupeşte în copilul lor. Nu degeaba Apostolul vorbeşte tot timpul despre arhitectură; aici, într-adevăr, este o similitudine profundă: creaţia religios-educativă şi creaţia artistică sunt analoage. Căci asceza spirituală este artă prin excelenţă, o artă care conferă făpturii frumuseţea supremă; în acest caz, lucrătorul nu acţionează aici asupra unei materii impersonale, ci asupra propriului său trup, asupra *propriului* său suflet, care fac ca omul să fie făptură cuvântătoare. Şi dacă artistul dă lumii frumuseţe, atunci artistul artiştilor face să strălucească în faţa universului frumuseţea frumuseţilor. Da, nu există nimic mai frumos decât persoana care, în negura tainică a lucrării sale interioare, şi-a decantat drojdia tulburărilor păcătoase şi, iluminată, lasă să se vadă în sine chipul lui Dumnezeu, strălucitor precum un mărgăritar preţios.

Şi, în interiorul societăţii religioase, nu doar energia bunăvoinţei, dar şi energia relei-voinţe îşi găseşte o expresie autonomă, care deja nu mai depinde de cel care o posedă. Reaua-voinţă şi bunăvoinţa, o dată iscate pe suprafaţa mării omeneşti, nu mai dispar niciodată şi se răspândesc mereu în cercuri din ce în ce mai largi, în aşa fel încât şi cel care le-a stârnit este prins de ele, ca şi ceilalţi. Pygmalion, care a îndrăgit-o pe Galateea, şi pictorul lui Gogol, care a ajuns să urască portretul pictat de el, îşi consideră creaţiile fiinţe vii, oameni. Gândul este conceput şi s-a întrupat, s-a născut şi a crescut; nimic nu îl va putea întoarce în pântecele mamei: gândul este un centru independent de acţiune. În acest sens, este corectă interpretarea „materialelor" (Palágyi, Bengel, Hoffmann) ca diverşi membri ai Bisericii, aceştia din urmă nefiind decât manifestările în exterior şi fructele celui care acţionează în mod religios. *Cuvântul*, în sens larg, este ceea ce provoacă mişcările în exterior, cuvântul este instrumentul sufletului. Poate fi nu doar un semnal sonor, ci orice alt fel de simbol, orice acţiune, în măsura în care ea nu este doar ceea ce este în sine, ci şi ceva mai mult, în măsura în care acţiunea este corpul vizibil al unui anumit suflet invizibil, „o scânteie a sufletului"[386] sau, altfel spus, un *simbol*[387]. Şi întrucât dintre toate cuvintele cel mai semnificativ este cel care se raportează la un conţinut logic, poate fi acceptată opinia majorităţii exegeţilor (Clement Alexandrinul, Erasmus,

Luther, de Bèze, Calvin, Grotius, Neander, de Wette, Meier etc.) care prin „materiale" înţeleg doctrinele susţinute de propovăduitori[388].

Dar, în primul rând, „materialele" sunt activiştii religioşi înşişi, în activitatea lor empirică, adică *oamenii* înşişi, „fiecare" în „lucrul" său religios (*I Corinteni* 3, 13).

Aici se încheie prima jumătate a gândirii Apostolului. Punându-se în opoziţie (adversativul δὲ în 3, 12: εἰ δέ τις) cu oricine (3, 10: ἔθηκα, ἄλλος δὲ), el pare să spună: „În ce mă priveşte, lucrarea mea este făcută şi încă bine făcută, căci altfel nu putea fi nicidecum făcută. Am pus temelia necesară, singura posibilă. Iar cei care zidesc *pe* ea să se îngrijească de lucrul *lor*, să fie atenţi la alegerea materialului". De ce? Fiindcă lucrarea fiecăruia (ἑκάστου τὸ ἔργον, 3, 13) se va vădi, materialul folosit la construcţie îşi va arăta natura şi munca de o viaţă (iar viaţa este numai una!) s-ar putea dovedi un nimic. Căci (γὰρ, 3, 13) ziua va arăta adevărata valoare a lucrării. Care „zi"? Desigur, ziua evaluării absolute a oricărei lucrări omeneşti, ziua judecăţii, ziua venirii Domnului, ziua încercării cu foc a tot ceea ce este pământesc. Despre ea vorbeşte şi autorul *Învăţăturii celor doisprezece Apostoli*[389]: „Vegheaţi", ne sfătuieşte el, motivându-şi sfatul prin îngrijorările ultimelor zile; pe urmă adaugă: „Atunci se va ivi, ca Fiu al lui Dumnezeu, ispititorul lumii şi neamul omenesc *va intra în focul încercării*, εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας", expresie împrumutată, poate, din *I Corinteni* 3, 13. Aceasta este „ziua cea rea" (*Efeseni* 6, 13), „ziua ispitirii" (*Evrei* 3, 8), „ziua cercetării" (*I Petru* 2, 12), „ziua încercării" (*Apocalipsa* 3, 10) etc., despre care se vorbeşte şi în *I Corinteni* 1, 8 şi 4, 5. Fără îndoială, cuvântul „zi" are un sens eshatologic şi, chiar dacă înţelegem prin el „istoria" sau „timpul" sau „momentul de trezire" (conform interpretărilor unor exegeţi), totuşi contextul aruncă asupra acestor noţiuni o lumină eshatologică, încât ele apar ca anticipări ale Judecăţii de Apoi.

Proba, spune Apostolul, va fi cea a focului. Cuvântul „foc" este aici o metaforă, ca şi întregul discurs despre zidire. Dar imaginea focului se întâlneşte prea des în Sfânta Scriptură, unde semnifică judecata atotpătrunzătoare şi atotcurăţitoare a lui Dumnezeu, pentru a vedea în ea doar o figură retorică: focul, prin natura lui, se află într-un raport mult mai strâns cu această judecată, cu mânia purificatoare a lui Dumnezeu. De aceea se şi spune că Domnul Iisus se va arăta din cer şi va săvârşi răzbunarea „în văpaie de foc" (*II Tesaloniceni* 1, 7-8); la fel în *Psalmi* 49, 3-4: „Dumnezeu strălucit va veni, Dumnezeul nostru, şi nu va tăcea. Foc înaintea Lui va arde", după care este descrisă judecata asupra lui Israel. Iar Fiul Tunetului este nevoit a pune în vedere îngerului Bisericii din Tiatira că Domnul are ochii ca „para focului" (*Apocalipsa* 2, 18), o senzaţie bine cunoscută de oricine şi chinuitoare, simţită de fiecare dată când un om de o spiritualitate superioară priveşte în adâncul sufletului său şi pătrunde cu privirea sa în trăsăturile monstruos alcătuite ale caracterului. Apostolul chiar îşi explică ideea: „Pentru că, ὅτι, în foc se descoperă, ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται" (*I Corinteni* 3, 13). Dar care este subiectul lui ἀποκαλύπτεται? Ce sau cine se descoperă în foc? Se poate înţelege că „ziua" (şi atunci traducerea va suna: „Ziua lui Hristos se descoperă prin sau cu foc"); aproape acelaşi rezultat îl obţinem dacă luăm subiectul din versetul 11:

„Domnul" (şi atunci avem: „Domnul se descoperă în foc, cu foc", *cf. II Tesaloniceni* 1, 7-8). Dacă este aşa, atunci cuvântul „foc" primeşte definitiv un aspect real şi, prin urmare, de sub alegorie răzbate *tautegoria*, parabola devine pe nesimţite lucrul însuşi; totuşi, ambele subiecte dau acelaşi sens. De asemenea, ἀποκαλύπτεται poate fi înţeles într-un mod impersonal, ceea ce demonstrează şi mai bine ipoteza precedentă; atunci traducerea va avea un sens gnomic, de principiu general: „Căci în general prin foc se descoperă natura autentică a lucrurilor". Această ipoteză explică bine infinitivul prezent al lui ἀποκαλύπτεται şi îl distinge clar de formele viitorului factual care îl precedă, δηλώσει, sau îi succed, δοκιμάσει. În esenţă, în cazul acestei ultime interpretări, sensul întregului verset este acelaşi ca şi cel rezultat din exegezele de mai sus. În orice caz, nu se poate lua drept subiect cuvântul „lucru"; după cum spune Godet, am avea o „tautologie insuportabilă" a versetului anterior[390].

Sfârşitul versetului 13 nu prezintă nici o dificultate, cu excepţia cuvântului αὐτὸ. Dacă îl raportăm la τὸ πῦρ, atunci traducerea va fi: „însuşi focul", adică focul în virtutea naturii sale. Iar dacă αὐτὸ este pus în relaţie cu τὸ ἔργον, fiind complement direct pe lângă δοκιμάσει, obţinem: „focul îl încearcă (lucrul fiecăruia), aşa că se va lămuri de ce soi este acesta (lucrul)".

În versetele următoare (14 şi 15) sunt descrise cele două rezultate posibile ale probei focului în ziua Domnului: „Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, *va rămâne*, va lua plată" (14). Care lucru rămâne? Terminând cu o serie întreagă de „lucruri curente", Apostolul se lasă purtat de un inspirat avânt liric; în imnul său de dragoste, răspunde singur la întrebare: „Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea, νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρια ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη" (*I Corinteni* 13, 13). Rămân (iarăşi μένει!) credinţa, nădejdea, dragostea, dragostea cu deosebire. Lucrul omului rezistă înaintea ochilor de foc ai Judecătorului Atoatevăzător (*Apocalipsa* 2, 18), se dovedeşte a fi cu adevărat valabil dacă este zidit din credinţă, nădejde şi dragoste, mai ales din cea din urmă. Întreaga persoană empirică a creştinului trebuie să fie ţesută din credinţă, nădejde şi dragoste, şi chiar însăşi comunitatea creştină trebuie să fie triada realizată a acestor virtuţi.

Acestea rămân. Iar dacă lucrul nu este aşa, se va arde. Cel ce a lucrat va pierde răsplata sa, va fi păgubit; de altfel, se va mântui, dar aşa ca prin foc (3, 15).

Apostolul îşi continuă expresivul discurs. Edificiul construit din material de proastă calitate se va aprinde, iar ziditorul nu numai că va pierde răsplata muncii depuse, dar riscă să piară împreună cu lucrul mâinilor sale. Totuşi ultima primejdie va fi evitată. Apostolul spune că „el însuşi, αὐτὸς", adică ziditorul, spre deosebire de „lucrul, τὸ ἔργον", se va mântui, adică va apuca să iasă la timp din edificiul cuprins de flăcări.

Cuvântul „se va mântui, σωθήσεται" a avut parte de diferite interpretări; dar, contrar lui Ioan Hrisostom şi vechilor comentatori greci, trebuie remarcat că σώζειν nu are sensul de „a păstra" în general, de exemplu în gheenă, pentru chinurile veşnice, cum explică Hrisostom (atunci ar fi τηρήσεται[391]), ci de „a mântui" în sensul bun al cuvântului. Acest sens este arătat şi de

opoziţia între „lucru" şi „el însuşi", precum şi de expresia διὰ πυρός, care nici pe departe nu este identică cu ἐν πυρὶ, în foc, şi care se traduce: „prin foc" sau „de către foc". Astfel, la Strabon[392] există expresia „αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας, el însuşi a scăpat din naufragiu"; la Suidas[393] găsim o expresie analoagă: διὰ μαχαιρῶν καὶ πυρὸς ῥίπτειν χρή, δι' ὀξείας δραμεῖν (se subînţelege λόγχης); aceeaşi formulare este şi în *Isaia* 43, 2: καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῇς. De altfel, o expresie mai obişnuită, întrebuinţată în inscripţii votive de către călătorii salvaţi de primejdii, analoagă celei examinate mai sus, era σωθεὶς ἐκ (cu genitivul). Expresia se întâlneşte frecvent, de pildă în inscripţiile ptolemaice descoperite de Maspéro[394].

În versetul luat în discuţie (15), δὲ adversativ stabileşte o distincţie netă între omul „însuşi" şi „lucrul" său. Lucrul fiecăruia va fi supus probei focului, în care va arde tot ce este necurat, aşa cum aurul şi argintul sunt purificate prin foc (*cf. Zaharia* 13, 9; *Maleahi* 3, 2-3); va avea loc o tainică separare a persoanei empirice, rele, de „chipul lui Dumnezeu" zidit de Dumnezeu şi de „asemănarea lui Dumnezeu", adică se va vădi lucrul, întrucât omul „însuşi" l-a realizat[395]. Acest foc nu este nici răzbunare, nici răsplată, ci o încercare necesară, cercetarea felului în care omul a profitat de „temelia" dată lui, de îngăduinţa lui Dumnezeu; este o „demonstrare" a persoanei. Dacă se va vădi că *chipul* latent al lui Dumnezeu nu s-a manifestat în *asemănarea* concretă cu Dumnezeu, dacă omul a îngropat în pământ chipul lui Dumnezeu, care i s-a dat, dacă nu l-a utilizat, dacă nu l-a sporit, dacă nu şi-a îndumnezeit aseitatea, dacă nu şi-a dat măsura, atunci aseităţii lui nedeificate i se va lua chipul lui Dumnezeu; iar dacă aseitatea este prefăcută în asemănare cu Dumnezeu, atunci omul îşi va primi „recompensa, μισθόν", fericirea interioară care constă din a vedea în sine asemănarea cu Dumnezeu, bucuria creatoare a artistului care îşi contemplă opera.

Această temelie comună pentru toţi este îndumnezeirea absolută a făpturii umane în persoana lui Iisus Hristos, şi nimeni nu poate pune o altă temelie. Dar libertatea fiecăruia îi determină caracterul, ceea ce se va construi deasupra. Temelia, acest punct de mântuire vădit de Hristos în fiecare din noi este principiul mântuirii, chipul lui Dumnezeu purificat de păcatul primordial. În *El Însuşi*, Dumnezeu i l-a arătat fiecăruia dintre noi pe el însuşi în frumuseţea lui primordială, nestricăcioasă; ca într-o oglindă pură, i-a dat fiecăruia posibilitatea să-şi vadă sfinţenia propriului chip, nebatjocorit, al lui Dumnezeu. În „Om" sau în „Fiul Omului"[396] i s-a vădit fiecăruia întreaga plenitudine a propriei *sale* persoane. Prin aceasta a fost dată „masa aperceptivă" pentru căutările lăuntrice; prin acest punct luminos *este orientată* conştiinţa rătăcită. În afara contemplării în Hristos a sinelui şi a fratelui, conştiinţa bâjbâie, chinuie, se aruncă dintr-o parte în alta şi, suferind fără ieşire, rătăceşte şi ne obligă să rătăcim, neconducându-ne spre un ţel anume. În afara lui Hristos nu este posibilă nici iubirea de sine, nici iubirea de altul, pentru că, dacă este sinceră şi nu se prezintă ca un egoism deghizat („un viciu frumos"[397]), atunci, în afara lui Hristos, iubirea duce inevitabil la ἐποχή, la agonie neputincioasă. Conştiinţa morală poate greşi ea însăşi, şi ticăloşiile cele mai mari se datoresc amăgirii, mişcării false conform unei conştiinţe

rătăcite[398]. În datul nostru empiric, noi nu avem nimic absolut, nici măcar conştiinţa. Trebuie s-o verificăm şi s-o corectăm conform modelului absolut. Dar a o subordona unei *formule*, chiar date de sus, ar însemna să abolim caracterul unic şi indispensabil al persoanei, valoarea ei indiscutabilă: ceea ce are persoana mai sfânt este libertatea ei vie, neîncadrarea în nici o schemă. Persoana poate şi trebuie să se corijeze, dar nu conform unei norme exterioare ei, oricât de perfectă ar fi aceasta, ci numai *conform ei înseşi*, în forma ei ideală. Singurul exemplu de care dispune persoana este ea şi numai ea însăşi, pentru că altfel ar apărea posibilitatea de a i se extrage şi impune norme în mod *mecanic*, din ceea ce îi este exterior şi străin. Unicitatea fiecărei persoane, faptul că nimic altceva nu o poate înlocui pretinde ca însăşi persoana să-şi fie exemplu; dar pentru a-şi fi exemplu, trebuie să atingă o stare ideală. Pentru *a deveni* sfânt, trebuie *să fii* sfânt, trebuie să te ridici singur, trăgându-te de păr. Acest lucru este posibil în Hristos, care, în Trupul Său, i-a arătat fiecăruia ideea divină din el; deci este posibil doar prin experienţă, printr-o comunicare personală, printr-o scrutare neîntreruptă a Chipului lui Hristos, prin descoperirea sinelui autentic, a propriei umanităţi veritabile în Fiul lui Dumnezeu[399]. Cele spuse mai pot fi clarificate şi prin următoarea consideraţie: idealul filozofiei, adică idealul abstract, exprimat, comunicat, este un ideal universal, pentru *toţi*. Dar, fiindu-le destinat *tuturor* şi prin aceasta exterior tuturor, el este o schemă impusă din afară şi mortificatoare. Idealul filozofic este un pat al lui Procust, destinat tuturor, dar neadaptat la nimeni. Dimpotrivă, o personalitate superioară, un erou, un înţelept, chiar un sfânt, dacă o luăm în perfecţiunea ei omenească, o personalitate superioară, deci, nu este decât propriul ei ideal, dar încă nu întru totul, incomplet. Pentru alţii ea este indiferentă, căci altfel aceştia ar trebui să imite orbeşte pe altcineva. „Dar ce mă priveşte pe mine ce e bun pentru Piotr sau pentru Ivan? Eu îmi trăiesc viaţa *mea*, merg pe calea *mea*, trasată pe pământ de către degetul lui Dumnezeu." Primul ideal este necesar, sau ar trebui să fie, la limită; dar, fiind formal, nu poate fi aplicat nici unei persoane concrete; celălalt ideal este concret, în schimb este contingent şi nu se raportează la persoana fiecăruia. Numai Domnul nostru Iisus Hristos este idealul fiecărui om, adică nu este o noţiune abstractă, o normă vidă a umanităţii în general; El nu este schema *oricărei* personalităţi, ci imaginea, ideea *fiecărei* personalităţi cu întregul ei conţinut viu. El nu este o regulă morală curentă[400], dar nici un model de *copiat*[401]; El este principiul unei vieţi noi, care, o dată primit în inimă de la El, se dezvoltă deja singur, conform propriilor legi. Nu numai păstrându-şi libertatea şi originalitatea, ci şi obţinându-le din nou, perfecte, omul capătă o viaţă care, prin ea însăşi, îi transformă sau, după cum spune parabola (*Matei* 13, 33; *Luca* 13, 21), îi „dospeşte" persoana empirică, „făina", conform chipului lui Dumnezeu din el.

În Hristos, fiecăruia îi este *dată* „temelia" sa; aici fiecare îşi are temeiul, este „el însuşi" cel autentic. Şi dacă a zidit rău, necorespunzător „lui însuşi", pe această „temelie", atunci construcţia lui va arde în faţa privirilor Celui care întruchipează plenitudinea idealului său. Dar, spune Apostolul, *în pofida*

pieirii „lucrului", *în pofida* focului care l-a învăluit pe om, „el însuşi" se va mântui. Subliniind cuvintele *în pofida*, vreau să marchez divergenţa categorică între această opinie a judecăţii şi doctrina catolică a purgatoriului, unde omul se mântuieşte nu în pofida, ci *datorită, ca urmare* a chinului purificării. De aceea la apostolul Pavel omul nu se mântuieşte în alcătuirea sa integrală, ci numai „el însuşi", „în-sinele" lui creat de Dumnezeu, în timp ce, conform doctrinei catolice, omul se mântuieşte în întregime, dar numai venindu-şi în fire şi schimbându-se în bine sub influenţa răsplatei disciplinare din purgatoriu. Actul profund misterios şi suprarațional de despărţire a celor două momente ale existenţei („în-sine" şi „pentru-sine") a fost transformat, în reprezentarea vulgară a purgatoriului catolic, în ceva psihologic, întru totul comprehensibil, în justificarea prin chin şi în educarea prin pedeapsă.

În versetul următor (16), Apostolul se grăbeşte să explice de ce *„el însuşi"* se va mântui. Pentru că voi, credincioşii, le scrie el corintenilor, sunteţi „templu al lui Dumnezeu", iar acest templu „este sfânt" şi în el locuieşte Duhul lui Dumnezeu. Ce este sfânt nu poate să piară, să dispară sau să rămână în foc. Ceea ce Hristos i-a dat omului *ca om* nu poate înceta să existe. Altfel ar pieri chipul lui Dumnezeu. Dar el trebuie să rămână; ce este sfânt rămâne, esenţa sfântă a omului se mântuieşte. Cât priveşte „lucrul" ei, acesta poate pieri pentru ea. Va pieri sau, mai precis, în veşnicul moment al arderii piere negreşit acea lucrare, acel rezultat al activităţii lăuntrice pe care „el însuşi" le-a făcut în timpul vieţii. Va pieri tot conţinutul conştiinţei, în măsura în care nu provine din credinţă, nădejde şi dragoste. Se va mântui αὐτὸς, conştiinţa divină pură, fără conştiinţa de sine, căci conştiinţa de sine, fără un conţinut concret, fără conştiinţa propriei activităţi, nu este decât pură potenţialitate. Conştiinţa de sine este conştiinţa propriei activităţi creatoare. Iar „lucrul" omului, conştiinţa sa de sine, separându-se de „el însuşi", va deveni pură iluzie, veşnic arzândă, veşnic distrusă, va deveni un vis infam, ars de privirea lui Dumnezeu, un coşmar fără cel care îl visează. Un asemenea „lucru" nu există decât subiectiv, ca un „pentru-sine" nud: momentul „în-sine" lipseşte categoric din el. Pentru fiecare „el însuşi", acest „lucru", această „aseitate" nu există absolut deloc, căci ea este privată la modul absolut de existenţa obiectivă. „Aseitatea" fără „el însuşi" este un miraj chinuitor, apărut în vidul non-existenţei, un „geamăt şi un scrâşnet din dinţi" pe care nu le aude nimeni, un fel de halucinaţie neîntreruptă a Neantului, care nu există pentru nimeni, o irealitate veşnic arzândă şi veşnic pierindă, într-un cuvânt: un deplin μὴ ὄν metafizic. Iar tot ce este real este sfânt, căci „sfânt", în definiţia autorului *Învăţăturilor moralizatoare*, atribuite cândva Sfântului Antonie cel Mare, „sfânt se numeşte acela care este curat de rău şi de păcate"[402], şi aşa este tocmai realitatea creată de Dumnezeu.

Într-o anumită măsură, este aceea prin care trecem şi acum. Afundându-ne în păcat, pierdem sentimentul existenţei obiective şi reale. Afundându-ne în păcat, spiritul uită de sine, se pierde, dispare pentru sine. „M-a împresurat adânc păcatul, şi *dispare duhul meu*", auzim noi mărturisirea Bisericii[403]. Aseitatea se înţeapă singură prin păcatul său, dar chinul principal constă în faptul că se reprezintă sieşi ca pe ceva fără subiect. Aseitatea îşi pierde stabilitatea şi începe să se rotească, închizându-se în sine, precum un vârtej

de praf în văzduhul fierbinte. „Legată cu funiile patimilor", ea este prizoniera legii păcatului. Păcatul nu mai este un act arbitrar, ci însăşi fiinţa sau substanţa aseităţii, care este întru totul determinată de el. Nevăzând nimic altceva decât păcatul care este temelia sa, aseitatea nu poate decât să sufere, însă este incapabilă să se smulgă din vârtejul de foc al păcătoşeniei sporinde. Numai contemplarea obiectivă a propriul αὐτὸς în persoana lui Iisus Hristos îi permite să devină conştientă de starea în care se află şi să se avânte spre adevărata cale, spre descoperirea de sine, care i-a strălucit precum o fulguraţie silenţioasă de vară.

În *II Corinteni* 5, 1-3 apare o idee corelativă; aici se spune: „Dacă acest cort, locuinţa noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veşnică, în ceruri. Căci de aceea şi suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinţa noastră cea din cer, dacă totuşi vom fi găsiţi îmbrăcaţi, iar nu goi, εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα".

În textul analizat anterior se spunea că „el însuşi" se va mântui, dar după ce îşi va pierde „lucrul", viaţa ca operă de artă, dacă vreţi, acel edificiu pe care persoana şi l-a construit, îmbrăcămintea în care s-a înveşmântat, pe care şi-a ţesut-o în timpul vieţii pământeşti. Dar când persoana cu edificiul ei pământesc, în hainele sale pământeşti, se va înfăţişa ochilor arzători ai lui Hristos, când va auzi cuvântul lui Dumnezeu, care despică precum o sabie cu două tăişuri, atunci, în caz că va fi netrebnică, printr-un act misterios, această îmbrăcăminte va lua foc şi se va desprinde de αὐτὸς, iar edificiul se va dărâma. Rămânând fără acest acoperământ, fără acest edificiu-veşmânt, îmbrăcându-se în acel strai care este în Hristos (*cf. Apocalipsa* 3, 5; 4, 4; 6, 11; 7, 13-14), îmbrăcându-se în acel ideal al său care i-a preexistat în trupul Domnului, αὐτὸς poate descoperi că e gol, va simţi acut goliciunea şi sărăcia lui, starea lui de calicie, la fel cum cerşetorul este „gol" chiar dacă s-ar îmbrăca într-o mantie străină de hermină; este gol conform conştiinţei sale, şi această goliciune doar se subliniază, doar se amplifică, doar se face mai bine simţită din pricina splendorii hainei care îi este dată, dar nu este ţesută, nu este câştigată de el. Fiecare dintre noi începe să-şi dea seama că este gol în viaţa aceasta, când, la rugăciunea de seară, se roagă cu cuvintele lui Macarie cel Mare: „Milostiv fii mie, păcătosul, *golit de orice lucru bun*"[404].

„A fi gol" şi „a fi îmbrăcat", ca definiţii mistico-metafizice, se întâlnesc la fiecare pas în scrierile duhovniceşti, şi nu doar în cele creştine, ci şi în cele necreştine. Dialogul lui Lucian din Samosata *Charon şi Umbrele* (din seria de *Dialoguri ale Morţilor*[405]) poate fi o ilustrare interesantă a acestei reprezentări despre caracterul empiric ca îmbrăcăminte metafizică a lui αὐτὸς şi, de aici, despre *goliciunea* metafizică a păcătosului. La trecerea în lumea cealaltă, luntraşul Charon sileşte sufletele să se dezbrace şi să lase pe ţărmul pământesc toate obiectele de prisos („lucrurile", la Apostol). Mercur-psihopompul „trebuie să supravegheze ca nu cumva să urce în barcă vreun suflet care nu s-a dezbrăcat de toate: umbrele sunt nevoite să se despartă de toate lucrurile. Cel iubit de femei trebuie să-şi lase frumuseţea; regele – podoaba regală, bogăţia, mândria şi disprețul pentru oameni, coroana şi purpura, lipsa de omenie, nebunia, aroganţa, mânia etc.; atletul rămâne fără trofeele victoriilor

sale şi fără trupul lui bine făcut; nobilul este privat de genealogie, de onoruri şi de statuile ridicate în cinstea lui; comandantul de oşti rămâne fără victorii şi trofee; filozoful trebuie să renunţe la mantie, la balivernele erudite, care îi întinează sufletul, la ignoranţă, îngâmfare, trăncăneală, minciună, la întrebările insolite, la raţionamentele deşarte, într-un cuvânt, la deşertăciune, nebunie şi meschinărie, alcătuite din monede de aur, nerușinare, viaţă necumpătată şi lene, ca şi din înşelăciune, insolenţă, din ideea propriei superiorităţi, trebuie să renunţe, în sfârşit, la barbă, la sprâncenele încruntate, la flatare etc.". Faţă în faţă cu veşnicia, toţi trebuie să se dezbrace de ce este stricăcios şi să devină goi. Şi se înţelege de aici goliciunea sufletului, privat de cea mai mare parte a conţinutului său.

În multe pasaje din Scriptură se întâlneşte ideea – inaccesibilă raţiunii – a unei asemenea separări şi disecări. Nu voi aminti decât câteva.

Astfel, stăpânul din parabolă va veni pe neaşteptate în casa sa şi „va tăia" pe sluga rea, căreia i-a încredinţat gospodăria, „şi partea ei o va pune cu făţarnicii. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor" (*Matei* 24, 51). Acest „o va tăia, διχοτομήσει αὐτὸν" este foarte semnificativ: nu se spune că „o va ucide" sau „o va decapita" sau „o va tăia în bucăţi" etc., ci anume că „o va tăia în două, διχοτομήσει". Exact la fel este şi în *Luca* 12, 46: „Şi o va tăia în două, iar partea ei va pune-o cu cei necredincioşi"; şi aici avem: διχοτομήσει αὐτὸν. Origen interpretează cuvântul Mântuitorului tocmai în acest sens, ontologic: „În Evanghelie se spune despre chivernisitorii cei răi că trebuie tăiaţi, iar partea lor să fie pusă cu cei necredincioşi, adică această parte, care parcă nu mai este a lor, trebuie trimisă în alt loc. Acest cuvânt, fără îndoială, indică un mod special de pedeapsă pentru aceia al căror duh, după cum mi se pare conform acestei ziceri, *trebuie despărţit de suflet*"[406]. Aceasta este diviziunea mistică a esenţei umane *în două*, în „el însuşi" şi în „lucru", mai ales că aici nu este vorba despre necredincioşi sau făţarnici, ci despre *robii lui Dumnezeu*, care n-au scos-o la capăt cu chiverniseala. „Cel ce-şi adună comori sieşi şi nu se îmbogăţeşte în Dumnezeu" (*Luca* 12, 21), cine nu se îmbogăţeşte prin fapte bune (*I Timotei* 6, 18) se va priva de comorile sale şi, împreună cu ele, de inima sa, ataşată de aceste comori (*Matei* 6, 21; *Luca* 12, 34). Orice cuget necurat, orice cuvânt deşert, orice faptă rea, tot ceea ce nu are drept izvor pe Dumnezeu, ale căror rădăcini nu se hrănesc cu umezeala vieţii veşnice, ceea ce este deja condamnat lăuntric prin neconcordanţa sa cu Idealul, care este în Hristos, şi prin incapacitatea de a primi în sine Duhul, toate acestea vor fi smulse din persoana empirică formată, din aseitatea omului: „Orice răsad pe care nu l-a sădit Tatăl Meu cel ceresc, va fi smuls din rădăcină" (*Matei* 15, 13). Iar Înaintemergătorul Său propovăduia necesitatea rodirii spirituale: „Iată securea stă la rădăcina pomilor şi tot pomul care nu face roadă bună se taie şi se aruncă în foc" (*Matei* 3, 8, 10). Dar până la această judecată i se permite şi neghinei să crească liber o dată cu grâul, iar smochinul neroditor este lăsat să înverzească precum cel dătător de roade.

O asemenea *tăiere* sau *smulgere*, dar voluntară, a părţii păcătoase din persoana empirică este necesară şi în timpul vieţii, înainte ca această parte să

apuce a le contamina pe celelalte. Este ca operarea unui membru cangrenat. Astfel, cu privire la concupiscenţă se spune: „Iar dacă ochiul tău cel drept te sminteşte pe tine, *scoate-l şi aruncă-l* de la tine, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, căci mai de folos îţi este să piară unul dintre mădularele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă. Şi dacă mâna ta cea dreaptă te sminteşte pe tine, *tai-o* şi aruncă de la tine, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, căci mai de folos îţi este să piară unul din mădularele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă" (*Matei* 5, 29-30; *cf. Matei* 18, 8-9). La slujba din „Duminica fiului risipitor", când sufletul se scutură deodată de somnolenţa lui păcătoasă, când îşi aminteşte de patria sa cerească şi, uitându-se împrejur, ca într-o străluminare de fulger, înţelege că s-a depravat şi că e cu totul o plagă păcătoasă, în această duminică a anticipării Judecăţii celei Înfricoşate, noi asimilăm în Biserică aceeaşi idee a despărţirii, sub forma imaginii *vânturării* boabelor de neghină. Tot ce am făcut eu apare drept iluzoriu şi nu există nimic solid. Cu măiestrie se rotunjesc imaginile stihirei:

> „În ţară nepăcătoasă şi plină de viaţă m-am încredinţat
> şi semănând păcatul, cu secerea am secerat spicele lenevirii,
> şi în loc de snopi, am grămădit stogurile faptelor mele,
> pe care nu le-am aşternut în aria pocăinţei.
> Ci Te rog pe Tine, preaveşnicul, lucrătorul nostru Dumnezeu,
> *vântură pleava lucrărilor mele,*
> *în vântul milostivirii Tale,*
> *şi adună grâul, iertarea sufletului meu;*
> *încuindu-mă în jitniţa Ta cerească şi mă mântuieşte*"[407].

Iar în săptămâna întâia a Postului Mare, când toţi şi fiecare în parte trebuie să devină călugări, când pentru lucrarea interioară – adică pentru renaştere – a „sosit timpul potrivit", când vine „timpul cel făcător de lumină pe care ni l-a dăruit Tatăl luminilor", adică timpul de facere a luminii în toată persoana noastră, în acest măreţ moment al anahoretismului universal, sufletul păcătos îl imploră cu vaiete puternice pe Acela care şi catapeteasma templului a despicat-o de dragul lui:

> „Cu plângerea patimilor
> să rupi haina cea de jale,
> luând veşmântul cel dumnezeiesc"[408].

Rea încă din timpul vieţii, partea vicioasă a aseităţii trebuie „tăiată" şi „aruncată departe"; încă din timpul vieţii, „pleava lucrurilor" trebuie vânturată; încă din timpul vieţii trebuie sfâşiată „haina de jale a patimilor". „Lucrul" păcătos, despărţit de αὐτὸς, este aruncat afară din domeniul lui Dumnezeu, din existenţă şi este împins la marginea ei, în agonia veşnicei distrugeri, în hotarele celei de-a doua morţi, glacială şi ardentă, în „întunericul din afară" sau în „întunericul de nepătruns", despre care vorbeşte Scriptura de atâtea ori. Pe „sluga netrebnică" (*Matei* 25, 14-30), care nu şi-a fructificat talantul primit şi l-a restituit Stăpânului, adică pe omul cinstit, dar care, pe temelia divină, nu a creat o înaltă personalitate empirică, Dumnezeu îl priveaţă şi de ceea ce i s-a dat, apoi porunceşte să fie aruncat (ἐκβάλετε) „în întunericul cel mai din afară, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, unde va fi plângerea şi

scrâşnirea dinţilor", adică chinul şi furia neputincioasă care, de altminteri, sunt inaccesibile oricărei percepţii, fiind „în afara" atingerii şi neaparţinând nimănui. Căci lucrul de preţ al slugii, talentul-talantul lui, a rămas în mâinile Stăpânului, şi doar aseitatea lui inutilă, improprie pentru Împărăţie, ca şi oaspetele fără *haină* de nuntă (în parabola despre cei chemaţi la nuntă, *Matei* 22, 12-13), va fi dată *afară*. Cuvintele categorice ale lui Iisus Hristos despre veşnicia chinurilor pentru oamenii care nu au iubit (*Matei* 25, 31-46), la fel ca şi cuvântul Mirelui pentru fecioarele neînţelepte, care n-au luat cu ele untdelemnul trupului îndumnezeit (căci persoana harică şi purtătoare de duh este chiar trupul îndumnezeit) şi de aceea au fost lăsate *afară*, dincolo de pragul sălii de petrecere, au scopul de a exprima cu precizie matematică felul în care *aseitatea* condamnatului receptează judecata, cum o trăieşte ea subiectiv; nu este descrisă starea metafizică a lucrurilor, nu este vizat domeniul existenţei, ci acela al non-existenţei, domeniul a ceea ce nu există decât pentru sine. Pentru aseitatea exclusă din Împărăţie nici nu poate fi altfel, căci întreaga conştiinţă de sine a voinţei rele este alungată în afară, în întunericul ardent al focului gheenei, care este negru şi nu luminează. Aşa este subiectiv. Dar obiectiv, pentru Cel care Este, pentru Dumnezeu, şi pentru cei care sunt, pentru neprihăniţi, „el însuşi, αὐτὸς" s-a mântuit, trecând prin momentul operaţiei focului, însă nu s-a mântuit decât gol, în starea de pură potenţialitate a conştiinţei de sine. Aceasta este chiar clipa de înfricoşătoare vedere a Chipului Sfânt al lui Hristos, care arde aseitatea precum focul mistuie pleava, clipa care se imprimă pentru totdeauna, ca o obsesie, în aseitatea ce nu mai este creatoare pentru că nu mai are temelia substanţială a lui αὐτὸς. Şi întregul destin ulterior al acestei aseităţi fantomatice este determinat de ideea fixă a propriului păcat şi a chinului arzător al Adevărului. Nici această idee, nici acest chin nu există *obiectiv*, ci sunt pur subiective. Dar, neavând forţă creatoare, deoarece nu are αὐτὸς, substanţă, aseitatea este complet invadată de ele şi nici nu poate face mintal abstracţie de ele, căci pentru aşa ceva este necesar un act creator; de aceea, ea nu se poate aneantiza. Existenţa ei este alcătuită în mod exclusiv din „conţinutul ei psihic", ea corespunde într-adevăr „sufletului", conform reprezentării şcolii empirice de psihologie; aseitatea este doar un fenomen psihic fără *noumen*, un fenomen încremenit, fără subiect. Într-un mod asemănător se prezintă conştiinţa omului căruia i s-a făcut o sugestie post-hipnotică. De acum aseitatea va fi pentru totdeauna o idee pseudo-existentă, auto-conştientă a păcatului şi chinului care se afirmă singure. Cel care seamănă vântul păcatelor va culege în veacul care va să vină furtuna patimilor; şi, luat de viforul păcatelor, nu va înceta să fie rotit de acesta şi nu se va putea rupe din el, de fapt nici gândul de a se rupe nu-i va veni, căci nu va avea un punct impasibil de sprijin. De-acum aseitatea îşi este dată definitiv orbeşte, căci s-a orbit singură, neglijând puritatea inimii. Groaznic e chiar faptul că aseitatea smintită nu va avea minte să priceapă ce e cu ea: totul nu este decât *hic et nunc*. Dostoievski descrie în mod plastic această idee în dialogul dintre Raskolnikov şi Svidrigailov, care s-a afundat în profuzimile satanice şi este pervertit până în adâncul inimii.

„– Nu cred în viaţa viitoare, spuse Raskolnikov. Svidrigailov şedea îngândurat.

– Ce-ar fi dacă acolo n-ar exista decât *păianjeni sau ceva de felul acesta?* spuse el deodată.

«E nebun», gândi Raskolnikov.

– Mereu ne închipuim *veşnicia* ca pe ceva ce nu poate fi înţeles, ca pe ceva imens, imens! De ce să fie neapărat ceva imens? Şi deodată, în loc de asta, imaginaţi-vă că va fi acolo o singură cămăruţă, ca o baie ţărănească; e afumată şi prin toate ungherele foiesc păianjeni; şi asta-i toată veşnicia. Ştiţi dumneavoastră, mi se năzare uneori ceva de genul acesta.

– Şi chiar nu vă imaginaţi ceva mai consolant şi mai drept decât asta? exclamă Raskolnikov cu o emoţie bolnăvicioasă (mai înainte nu voia să stea deloc de vorbă cu Svidrigailov).

– Mai drept? De unde să ştim, poate că *tocmai asta este drept*. Ştiţi, negreşit aşa aş face, expres aş face, răspunse Svidrigailov, zâmbind vag.

Auzind acest răspuns monstruos, pe Raskolnikov îl trecură fiori reci."[409]

Astfel este gheena: *singura* realitate în conştiinţa proprie şi *nimic* în conştiinţa lui Dumnezeu şi a celor drepţi. Regretăm oare unghiile tăiate sau chiar un membru amputat? La fel şi cei drepţi nu regretă aseitatea veşnic arzândă, care pentru ei există tot atât de puţin cum pentru oamenii vii nu există ideile altora, absolut necunoscute lor. Nu există părere de rău pentru ceea ce, prin însăşi natura lucrurilor, este categoric inaccesibil percepţiei *oricui*. Aseitatea a primit ceea ce a dorit şi ceea ce continuă să dorească: să fie un fel de absolut, să fie independentă de Dumnezeu, să se afirme împotriva lui Dumnezeu. Îi este dată această independenţă, această absolută libertate negativă a egoismului. A vrut să fie singură şi a rămas singură; a vrut să fie despărţită şi a ajuns. De acum, nici Dumnezeu, nici nimic altceva nu va acţiona asupra ei. Ea este „ca Dumnezeu"; însă, deoarece nu are putere de creaţie (orice creaţie este în Dumnezeu şi numai în Dumnezeu), îşi este aservită sieşi în conţinutul său contingent, este posedată de finitudine.

Aceste idei există şi la *Marcu* 9, 43-49, dar cu o completare importantă pentru noi; aici se spune:

> 43. „Şi de te sminteşte mâna ta, taie-o, că mai bine îţi este să intri ciung în viaţă, decât, amândouă mâinile având, să te duci în gheena, în focul cel nestins,
> 44. Unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge.
> 45. Şi dacă te sminteşte piciorul tău, taie-l, că mai bine îţi este ţie să intri fără un picior în viaţă, decât, având amândouă picioarele, să fii asvârlit în gheena, în focul cel nestins,
> 46. Unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge.
> 47. Şi de te sminteşte ochiul tău, scoate-l, că mai bine îţi este ţie cu un singur ochi să intri în împărăţia lui Dumnezeu, decât, având amândoi ochii, să fii aruncat în gheena focului,
> 48. Unde viermele lor nu moare şi focul nu se stinge.
> 49. *Căci fiecare* (om) *va fi sărat cu foc, după cum orice jertfă va fi sărată cu sare*".

Aici, „lucrarea" lui αὐτὸς este *trupul*. Partea lui improprie, corespunzătoare materialului nerezistent la foc din care se înalţă construcţia (*I Corinteni* 3, 13), va fi aici mădularul care sminteşte. Mai bine să-l smulgi la timp, să-l tai, decât să-ţi pui în primejdie trupul, adică persoana empirică. Viermele „lui" nemuritor, al acestui mădular care sminteşte, adică viermele păcătoasei conştiinţe

de sine, va roade veşnic membrul amputat şi îndepărtat; focul nestins al despărţirii de trup îl va devora fără încetare.

> Din punct de vedere istoric, imaginea „viermelui care nu moare" se explică din Talmud, conform învăţăturii căruia sufletele păcătoşilor sunt pedepsite prin faptul că viermii le rod trupurile moarte. În tratatul Berahot se spune: „Viermele este la fel de dureros pentru cei morţi ca un ac înfipt în trupul unui om viu. Inima este copleşită de mâhnire şi tristeţe când vede că trupul, care a fost cândva vasul şi limanul ei, este devorat din interior şi distrus de vierme, aşa că şi cel cu desăvârşire drept se teme de această întristare"[410].

„Lucrarea" este ameninţată cu veşnica distrugere, cu veşnica agonie a celei de-a doua morţi. Aşa va fi, întrucât „fiecare" (adică „el însuşi"; *cf.* „fiecare" în *I Corinteni* 3, 10) „va fi sărat cu foc", adică prin foc va primi o existenţă purificată, incapabilă de a putrezi sau de a fi devorată de viermi, în timp ce pentru mădularul putrezind această „sărare" înseamnă pieirea. Iar ceea ce Apostolul desemna drept *privare de recompensă* („va fi în pierdere") sau *pierdere a hainelor* („dacă totuşi vom fi găsiţi goi") se caracterizează aici ca stare de *mutilare*, ca *pierdere a unui mădular*. În punctul cel mai înalt al unei voinţe „satanizate", este o stare de conştiinţă incompletă a „existenţei-pentru-sine", care tinde spre zero. Acest lucru este posibil în cazul unei depline decăderi din Duhul Făcător de Viaţă, în cazul hulirii Duhului, adică în cazul opoziţiei conştiente împotriva Adevărului, al cărui purtător este Duhul Sfânt: „Orice păcat şi orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta. Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie" (*Matei* 12, 31-32). Negarea Adevărului ca Adevăr atrage după sine deplina separare a „lui-însuşi" de „aseitate", adică moartea sufletului, *moartea a doua*, la fel cum separarea dintre suflet şi trup este moartea trupului, *moartea dintâi*. „Să ştie că cel ce a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui îşi va mântui sufletul din moarte" (*Iacov* 5, 20) şi de aceea se cuvine să se facă rugăciuni pentru el; dar dacă omul merge făţiş şi conştient către moarte, dacă „păcatul este de moarte", atunci şi rugăciunea este zadarnică (*I Ioan* 5, 15-17).

Cuvântul lui Dumnezeu, iată sabia care despică fiinţa umană (*Evrei* 4, 12; *Apocalipsa* 1, 16: „din gura Lui ieşea o sabie ascuţită cu două tăişuri"); privirea lui Dumnezeu, iată focul ce preface în nimic orice păcat (*Apocalipsa* 1, 14; 2, 18; 11, 5). Cuvântul-sabie şi privirea-flacără pătrund în profunzimile cele mai sacre ale făpturii, „şi limba Lui e foc mistuitor" (*Isaia* 30, 27). Imaginea arderii se repetă peste tot în limbajul Scripturii şi în ea nu se poate vedea doar o simplă comparaţie, luată la voia întâmplării. Dar noţiunea de ardere este însoţită de un semn esenţial, cel al veşniciei. „A arde" dar „a nu se mistui", iată „arderea veşnică". Dacă pentru cel care este, pentru αὐτὸς, veşnicia chinurilor constă *într-o clipă a lor, absolută prin conţinut*, când intră în contact păcatul cu privirea lui Dumnezeu, şi care nu se mai pot întâlni vreodată, atunci pentru „cel care nu este", această veşnicie se constituie din durata necontenită în infinitul nefast, din extinderea, absurdă şi inexistentă în sine, a aseităţii rele

până la *nelimitarea* concupiscenţei pur interioare, pe care n-o mai reţine nimic. Fiind un absolut nefast şi o independenţă completă în raport cu totul (aşa cum vrea aseitatea) şi în acelaşi timp neavând activitate creatoare, această aseitate este privată de motivaţiile lăuntrice şi de cele exterioare pentru a se opri, pentru a pune capăt dorinţei sale. Lăsată în voia ei, aseitatea îşi devine sclavă sieşi şi, în nuda identitate de sine a eului păcătos, precum un vârtej veşnic ajuns la capătul puterilor şi niciodată oprit, se roteşte fără sens în bezna nefiinţei şi a chinului: s-a ajuns la „Veţi fi ca Dumnezeu"!

Cine dacă nu păgânii ar fi putut cunoaşte caracterul *fantomatic* al vieţii de după moarte şi infinitul nefast al chinurilor gheenice? Necunoscând în timpul vieţii eliberarea de forţa acestui vârtej al aseităţii, de lucrarea chinuitoare a gheenei, ei au exprimat această trăire, cu o extraordinară plasticitate, într-o serie întreagă de imagini infernale. „Pedepsele sunt reprezentate în aşa fel, observă un cercetător al ideilor eline despre viaţa de după moarte[411], încât mai mult decât orice, ele indică zădărnicia, sterilitatea veşnicelor eforturi făcute de condamnat întru atingerea unui scop important pentru el, sterilitate care sugerează în mod vizibil că, în general, toate eforturile şi aspiraţiile omului sunt zadarnice şi deşarte în timpul existenţei sale pământeşti."

Danaidele care, după moarte, pentru uciderea soţilor, au fost condamnate să care veşnic şi fără rost apă într-un butoi fără fund, care nu se umple niciodată (sau, după picturile de pe vase, într-un *pythos* enorm); Ocnus cu măgarul său, care roade la nesfârşit frânghia, rezultatul muncii sale neîntrerupte (după Bachofen[412], aceste simboluri au semnificaţie sexuală, primul desemnând receptivitatea feminină, iar cel de-al doilea – productivitatea masculină; dacă este într-adevăr aşa, atunci imaginea Danaidelor şi cea a lui Ocnus sunt deosebit de instructive); Tytios înlănţuit, căruia un uliu îi sfâşie mereu ficatul ce creşte la loc (ca şi la Prometeu); Ixion, care se învârteşte în roata de foc a unei pasiuni nepotolite[413]; Tantal, chinuit de sete şi foame, aţâţat de vederea apei reci care fuge de el şi de crengile cu fructe aurii care se ridică ori de câte ori întinde mâna spre ele; Sisif, împingând zadarnic spre vârful muntelui stânca grea, care aproape de culme se rostogoleşte din nou în vale; „fantoma aeriană" a lui Heracles, cu arcul întins, care se răsuceşte brusc, având mereu intenţia de a slobozi săgeata[414] etc. – iată imagini care, pentru ascet, sunt întotdeauna importante, deoarece în conţinutul lor, prin opoziţie, apare incontestabil marele dar pe care creştinul l-a primit de la Dumnezeu.

Hinduşii au exprimat şi mai clar infinitul nefast al pătimirii gheenice şi insaţietatea ei prin figura *preţilor*, monştri infernali. Budiştii spun că aceştia sunt nişte „monştri mereu înfometaţi, cu capul mare, cu privirea sălbatică şi un stomac uriaş, care nu se umple niciodată, cu membre uscate ca de schelet, goi, păroşi, cu buzele şi gurile mici ca urechea unui ac. Sunt mereu flămânzi şi însetaţi. De-abia o dată la o sută de mii de ani aud cuvântul «apă» şi, când o găsesc, se preface în faţa lor în murdărie. Unii dintre ei devorează scânteile focului, alţii cadavre sau propriul lor trup, însă nu se pot sătura din cauza micimii gurii lor. Se pare, remarcă Preasfinţitul Hrisant, că în persoana acestor biete fiinţe ale fanteziei, budiştii au vrut să încarneze noţiunea acelei

sete de existenţă care duce la patimă şi este cauza perversiunilor, a acestui rău al vieţii. Setea veşnică de existenţă nu este niciodată satisfăcută"[415].

Ideea duratei nefaste a acestei arderi în focul gheenic este exprimată cu claritate în *Ioan* 15, 5-6: „Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele, spune Domnul... Dacă cineva nu rămâne, μένῃ, în Mine se aruncă afară, ἐβλήθη ἔξω, ca mlădiţa [care nu aduce rod, v. 15, 4-5] şi se usucă, ἐξηράνθη; şi le adună şi le aruncă în foc şi ard, συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται". Cine nu rămâne în Iisus Hristos va fi scos afară şi se va usca, adică va fi supus tăierii tainice de la Rădăcina Vieţii şi, ca urmare, privat fiind de seva existenţei, de Duhul Sfânt, îşi va pierde şi funcţia creatoare de creştere, edificarea de sine în Hristos, se va mortifica şi se va usca în monoideismul încremenit în eterna contemplare a păcatului şi chinului. Deocamdată este vorba încă despre domeniul existenţei. Dar în continuare discursul abordează consecinţele ineluctabile ale procesului care deja are loc în afara limitelor existenţei: mlădiţele sunt adunate, aruncate în foc şi ele ard.

> De altfel, textual, timpul prezent al acestor forme poate fi explicat ca „prezent al sentinţei", adică fragmentul citat poate fi interpretat ca ideea *generală* de legătură permanentă între fenomene, de *„în general"*. Dar chiar dacă ar fi aşa, totuşi acest „în general", ca orice „în general", nu este decât expresia infinitului nefast, propriu fenomenului, adică expresia unui *„acum"* durabil şi infinit de chinuitor.

Pentru aseitatea aruncată în afară, procesul de expulzare este un *„acum"* veşnic, încremenit, care nu devine niciodată un trecut; pentru sine, ea este veşnic expulzată din Împărăţie, aruncată în foc, unde şi arde, deşi nici expulzarea, nici focul nu există; numai aseitatea le vede ca în vis. Totul e bine, totul e desăvârşit, totul e sfânt şi Dumnezeu este totul în toate; însă aseitatea rea a şi înţepenit, având dinainte doar o viziune teribilă şi infamă. O furie orgolioasă o arde şi o mistuie. Cuprinsă de furie neputincioasă şi suferinţă, gemând şi scrâşnind, ameninţă cu pumnul... pe cine? Pe Dumnezeu şi pe cei drepţi... Or, nu există nici ea, nici chinurile ei, iar fostul ei subiect, „sinele, αὐτὸς", a uitat de mult că a avut cândva un ochi care-l smintea, pe care şi l-a scos şi l-a aruncat departe. În gheenă mişună numai fantomatice „vise ale umbrelor" şi întunecate „umbre ale visurilor", ca să folosim frumoasa expresie a lui Pindar. Ar fi o dovadă de superficialitate să credem că reprezentările precreştine despre lumea de apoi sunt pure invenţii: şi evreii, cu *sheolul* lor, şi elinii, cu *aidul* lor, şi celelalte neamuri spuneau adevărul despre ceea ce ştiau; şi cunoşteau, confuz, existenţa numai în afara lui Dumnezeu, căderea de la Dumnezeu. Iată de ce credinţa lui Euripide despre moarte caracterizează metafizic toată omenirea fără har, din trecut, prezent şi viitor: moartea este distrugerea completă a ceea ce mai înainte se numea om; şi cel care, înainte de naştere, nu a fost nimic, murind, după cum spune poetul, nu este decât – în sensul existenţei personale – din nou nimic: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ρείπει[416] – adică τὸ μηδὲν, existenţa aparentă, iluzorie sau semi-existenţa, lipsită de har şi, de aceea, semi-reală, devine pură non-existenţă, pur neant, οὐδέν. De altfel, aceasta era starea de spirit a persoanei; în ce priveşte ideile, desigur, era răspândită convingerea că

sufletul este nemuritor. Or, este semnificativ că această noţiune de existenţă după moarte capătă drept conţinut sentimentul că este spectrală şi vidă. Aceasta este, pe drept cuvânt, existenţa gheenei. Acelaşi sentiment îl au şi păgânii moderni. Gândurile omului păcătos, spun ei, „sunt ecoul sufletului său întunecat; vibraţiile acestor gânduri formează în spaţiul de deasupra lui curenţi sumbri şi apăsători"[417]. „Iadul este casa de nebuni a universului, unde oamenii vor fi urmăriţi de amintiri"[418], locul nepotolitelor dorinţi chinuitoare. Ca un gâtlej inflamat şi însetat suferă sufletul – nimic nu-l poate potoli. Astfel, în parabola despre bogătaş şi Lazăr, geamătul sfâşietor al bogatului îţi ia auzul: „Părinte Avraame, fie-ţi milă de mine şi trimite pe Lazăr să-şi ude vârful degetului în apă şi să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie" (*Luca* 16, 24).

Ideea *focului purificator* trece ca un fir roşu prin tot Noul Testament. Acum însă îţi voi atrage atenţia asupra unui fragment din *Matei* 3, 11. Contextul precedent este următorul.

La Ioan Botezătorul vin nişte farisei şi saduchei (7). Ioan le arată necesitatea pocăinţei, adică a lepădării de tot ce sminteşte, pentru a scăpa de „mânia ce va să fie", şi-i ameninţă cu *un foc* (să-l notăm prin litera A) în care va fi aruncat pomul ce nu face roadă; aici sensul corespunde celui din alte texte, unde se vorbea de creanga fără rod, de veşmintele nepotrivite, de zidirea din material prost etc. Ioan îi ameninţă de asemenea cu securea, corespunzătoare „sabiei cu două tăişuri" din alt pasaj. Pocăinţa va fi urmată de un nou proces purificator: „Eu unul vă botez cu apă spre pocăinţă, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine; Lui nu sunt vrednic să-I duc încălţămintea; Acesta *vă va boteza cu Duh Sfânt şi cu foc* (să notăm acest foc cu litera B). El are lopata (ca unealtă de separare şi purificare, are aproximativ acelaşi sens ca şi securea sau sabia) în mână şi *va curăţi* aria Sa şi va aduna grâul (= «el însuşi, αὐτὸς») în jitniţă («Ierusalimul ceresc», «cămara» etc.), iar pleava (= mlădiţele neroditoare etc.) o va arde cu *foc nestins* (să-l notăm cu litera C)" (*Matei* 3, 11-12). Ce fel de foc este acesta? Focul A = focul C, ca ardere a lucrurilor deja înlăturate, deja aruncate „în afară" sau „pe lângă", cum este vânturată pleava. Amândouă focurile ard tot ceea ce este incompatibil cu rămânerea în Dumnezeu, ceea ce nu are densitatea existenţei, ceea ce este împins la suprafaţă din adâncurile Vieţii Trinitare, aşa cum un dop de plută nu se poate menţine la fundul apei. Dar cu totul altele sunt, mi se pare, însuşirile focului B. Se vede că acesta nu este focul nestins al chinurilor, ci focul purificator care desparte ceea ce este dumnezeiesc de ceea ce este cu totul în afara celor dumnezeieşti; cu alte cuvinte, focul B este cel ce desăvârşeşte procesul Botezului, separând pe „el însuşi, αὐτὸς" de crusta eterogenă, non-divină, care s-a acumulat pe el; este focul cu care va fi sărată „orice jertfă" (*Marcu* 9, 49). Ce fel de foc este acesta? În Botez nu este dat, despre el nu se vorbeşte nicăieri în practica Botezului actual. Numai apostolii au primit Botezul prin limbi de foc. Duhul lui Hristos, care vine către făptura păcătoasă, va fi acel foc de cercare ce va curăţi totul, va împlini totul. Iar ceea ce pentru „el însuşi, αὐτὸς" este o clipă de purificare (focul B), pentru aseitatea lui păcătoasă va fi focul suferinţei

(focurile A şi C). Şi un foc, şi celălalt sunt aspecte ale aceleaşi revelaţii dumnezeieşti, revelaţia Mângâietorului pentru făptură. Veşnica fericire a „lui însuşi, αὐτὸς" şi veşnicul chin al aseităţii, iată cele două părţi, antinomice şi conjugate, ale Celui de-al Treilea Testament, cel definitiv. În felul acesta, Revelaţia Adevărului Veşnic se produce sub un dublu aspect: mântuirea şi pierzania, lumina şi întunericul, spiritualizarea şi gheena.

S-a păstrat un *agraphon* important, un cuvânt nescris al Mântuitorului, în care această dualitate a revelaţiei lui Dumnezeu este marcată foarte clar. „Cine se află lângă Mine, spune Domnul în acest *agraphon*, este lângă foc, iar cine este departe de Mine, este departe de Împărăţie." Cu alte cuvinte, acelaşi Domn dă Împărăţia şi arde tot ce este nevrednic: Duhul lui Hristos, pentru cei vrednici, este Împărăţie, iar pentru cei nevrednici, foc.

Acest *agraphon* ni-l redau Origen în *Comentariile la Ieremia*, păstrate în traducerea latină a Fericitului Ieronim, şi Didim în *Comentariu la Psalmul 88*. Întrucât amândoi erau din Alexandria, se poate presupune aici influenţa unei surse locale, mai ales că acest text nu mai este indicat de nici un alt autor în afara celor doi alexandrini. În continuare, putem presupune că această sursă a fost *Evanghelia după Egipteni*, venerată aici.

Aproximativ la fel cum am procedat noi mai sus, Didim şi Origen interpretează spusele Mântuitorului. Iată cuvintele lui Origen († 254):

> „Zice... Mântuitorul: «Cine este lângă Mine este lângă foc; cine este departe de Mine este departe de Împărăţie, *qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno*». Or, aşa cum cel care este lângă Mine este lângă mântuire, el este şi lângă foc. Şi cine Mă ascultă dar denaturează ceea ce a auzit, acela s-a făcut vas pregătit pentru pierzanie, pentru că cine este lângă Mine este lângă foc. Şi dacă cineva, temându-se că cine este lângă Mine este lângă foc, s-a îndepărtat de Mine, ca să nu fie lângă foc, acela, în schimb, *quidem*, s-a îndepărtat de Împărăţie. Şi cum atletul, care nu s-a înscris la întrecere, nu se teme nici de bici, nici coroana n-o aşteaptă, iar cine-şi anunţă numele, dacă este învins, este biciuit şi părăsit, iar dacă învinge este încoronat, la fel, cel care a păşit în Biserică – o, catehumene, ascultă! –, care s-a apropiat de cuvântul lui Dumnezeu este ca şi cum s-ar fi înscris; dacă nu vrea să lupte, este şfichiuit cu biciul care nu-l bate pe cel ce nu s-a înscris de la început; şi dacă a luptat cu dibăcie pentru a evita loviturile şi pedepsele, nu numai că va fi scăpat de jignire, dar va primi coroana nestricăcioasă a slavei»"[419].

La fel se exprimă şi Didim, orbul din Alexandria († 396):

> „Şi punând pedepse pentru potrivnici, El, Domnul, este înfricoşător. Căci dacă cineva s-a apropiat de El recunoscând învăţătura divină, atunci prin păcătoşenia sa se află lângă acest foc, ἐγγὺς γίνεται τοῦ πυρός. De aceea zice Mântuitorul: «Cel ce se află lângă Mine se află lângă foc; iar cel departe de Mine este departe de Împărăţie, ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δέ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας». Şi acum, deci, le spune celor care nu dau ascultare ansamblului Lui de precepte că El este «înfricoşător şi mare» pentru cei ce au întors spatele virtuţilor Sale"[420].

Aceasta este dubla acţiune sau, exprimându-ne ştiinţific, „polarizarea" harului. Însă numai *cuvântul* acesta ar putea părea puţin neobişnuit. Fondul problemei este adevărul prea bine cunoscut că Dumnezeu nu este doar bun,

ci şi înfricoşător – înfricoşător anume prin bunătatea Lui intolerantă, prin acest „bici al iubirii"[421] care se abate asupra oricui încalcă Adevărul Său Sfânt. Pentru unii, harul lui Dumnezeu face ca şi cuptorul „să dea rouă"[422], iar pe alţii şi răcoarea îi „pârjoleşte"[423]. Dacă „lipitu-s-a de pământ pântecele nostru" (*Psalmi* 43, 27), înseamnă că fiecare ascensiune este dureroasă, deoarece desprinde „pântecele" de „pământ", smulge „pământul" din inima noastră. Soarele care străluceşte pentru şoimul cu ochii limpezi, care zboară pe sus, o orbeşte pe cârtiţa subpământeană, cu ochii ei pe jumătate atrofiaţi din lipsa exerciţiului luminii.

> „Noaptea este neluminoasă pentru necredincioşi, Hristoase,
> Iar credincioşilor le este iluminare
> Prin dulceaţa vorbelor Tale"[424].

Dar ideea „polarizării" harului este cel mai clar şi mai consecvent exprimată în *Rânduiala pentru Sfânta Împărtăşanie*. Aici, în fond, o singură idee se află la bază: „Căci foc eşti, ce arzi pe cei nevrednici". Straiul deşertăciunii lumeşti, îmbrăcat fără decenţă la nuntă, poate deveni cămaşa Deianirei; astfel, în parabola despre cei chemaţi şi cei aleşi, citim: „Iar intrând împăratul ca să privească pe oaspeţi, a văzut acolo un om care nu era îmbrăcat în haină de nuntă. Şi i-a zis: Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă? El însă a tăcut. Atunci împăratul a zis slugilor: Legaţi-l de picioare şi de mâini şi aruncaţi-l în întunericul cel mai din afară. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor" (*Matei* 22, 11-13). Sala nunţii este mediul Duhului; haina este persoana empirică, legarea de mâini şi de picioare – privarea de activitatea creatoare. Astfel, harul, care unora le luminează, devine motiv pentru orbirea altora. Această ambivalenţă a puterii harice este exprimată şi prin imaginea *pietrei*. „Piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, aceasta s-a făcut în capul unghiului" (*Psalmi* 117, 22; *Matei* 21, 42; *Luca* 20, 17). Această piatră este temelia echilibrului întregii clădiri a Bisericii[425], adică a întregului mediu al vieţii spirituale sau al mântuirii. Dar „oricine va cădea pe această piatră va fi sfărâmat, iar pe cine va cădea ea îl va zdrobi" (*Luca* 20, 18; *Matei* 21, 44).

O ultimă întrebare: cum se raportează teoria, expusă aici, a existenţei de după moarte a păcătoşilor, la opiniile curente, pe de o parte, şi la cele origeniste, pe de altă parte? Cu alte cuvinte, cum intră în ea această teză şi această antiteză, care, împreună, alcătuiesc antinomia gheenei? Cred că teoria reprezintă sinteza antinomică a ambelor. Nu este nici temperarea, nici slăbirea tezei şi antitezei, ci dimpotrivă, avem o întărire şi o amplificare: şi teza şi antiteza sunt duse până la dezvoltarea lor extremă, sunt luate în ideea lor.

Dezvoltarea consecventă a ambelor opinii poate fi reprezentată sub forma a două coloane, iar opinia enunţată aici va fi arhitrava lor.

Prima grupă de reprezentări începe cu caracterul absolut al răului: „Toţi sunt condamnaţi, toţi vor pieri". *Aproximativ* această concepţie a dezvoltat-o la noi K. Leontiev[426]. Treapta următoare este imaginea populară a iadului, unde păcătoşii ling tigăi încinse în foc şi vor fierbe în veacul vecilor în cazane cu smoală[427]. Apoi, concepţia se rafinează până la reprezentarea despre sursa

lăuntrică a chinurilor infernale, despre suferinţa datorită căinţei prea târzii şi depărtării de Dumnezeu. Aşa gândesc unii asceţi. În sfârşit, toate chinurile sunt reduse la „biciul iubirii lui Dumnezeu" şi la pocăinţă[428], la umilul sentiment al propriei lipse de demnitate şi al faptului că fericirea nu este meritată[429]. Dar şi această uşoară umbră de nori estivali alunecă şi dispare de pe orizontul spiritual, cum cred unii atoniţi. Iată o grupă de opinii.

Cealaltă grupă începe tot prin a afirma insignifianţa lucrurilor umane, dar nu vede totul în tonurile negre ale demonismului, ci în cele roze ale panteismului. În fond, se zice, ceea ce este uman este atât de infim, încât toţi au dreptate, totul e bine. Origenismul vulgar, de care, trebuie s-o spunem, alexandrinul „adamantin" nu e câtuşi de puţin vinovat, provine din această stare de indiferenţă; dar, conform acestui origenism, în învăţătura despre iad este un „secret" şi „oamenii inteligenţi" au înţeles de mult această subtilitate divină: pasămite, „desigur", nu există nici un iad, şi nici nu va exista; Dumnezeu ne va ierta pe toţi şi acum doar îi „sperie" pe păcătoşi ca să-i facă să se îndrepte[430].

Forma următoare este a origenismului autentic, conform căruia chinurile din viaţa de apoi servesc pentru îndreptarea persoanei şi, în parte, drept pedeapsă pentru păcatele ei. Trecând printr-o succesiune de numeroase existenţe în multe lumi, sufletul, în sfârşit, se îndreaptă şi capătă iertarea[431]. Doctrina focului purificator a ambilor Grigorie – Teologul[432] şi de Nyssa[433] – este situată cu o treaptă mai sus. Chinurile de după moarte nu sunt decât intervenţiile chirurgicale necesare pentru îndreptarea sufletului. Aşa cum funia trasă printr-un orificiu îngust se curăţă de noroi, tot aşa şi sufletul, trecut prin chinuri, se debarasează de vicii[434]. Acelaşi Grigorie de Nyssa prezintă chinurile într-o formă şi mai subtilă, drept o *consecinţă contingentă* a purificării, drept un fenomen secundar al procesului de purificare, aşa cum sunt durerea în timpul operaţiei sau gustul neplăcut al medicamentelor[435].

Iată cele două serii de idei care ulterior vor fi nuanţate. E uşor de constatat că ambele prezintă acelaşi inconvenient: *raţionalizează* procesul mistic al pedepsei şi purificării, aşa că, după legea identităţii, păcatul apare sau ca însăşi substanţa sufletului (în prima serie, de tip „protestantizant"), sau sub forma a ceva exterior sufletului (în a doua serie, de tip „catolicizant"). Or, amândouă sunt inacceptabile. Nimic nu poate obliga un om răuvoitor să-şi schimbe reaua-voinţă; iar atâta timp cât nu şi-o schimbă, nu se va îndrepta: nu se poate ridica păcatul de pe om fără a-i atinge esenţa interioară (contrar seriei a doua). Pe de altă parte, ne este imposibil să ne imaginăm un om absolut şi pe deplin pervers, căci aceasta ar însemna că divina creaţie nu a reuşit: chipul lui Dumnezeu nu poate pieri (contrar primei serii). De aici rezultă că nu este posibilă decât concluzia la care am ajuns mai înainte, adică antinomia.

De aceea, dacă mă vei întreba: „Deci vor fi chinuri veşnice?", eu îţi voi răspunde: „Da". Iar dacă mă vei întreba: „Va fi o restabilire universală în fericire?", iarăşi îţi voi răspunde: „Da". Şi una, şi alta; teza şi antiteza. Cred că numai opinia expusă aici corespunde atât spiritului şi literei Sfintei Scripturi,

cât şi spiritului literaturii patristice. Totuşi, fiind interior antinomică, această opinie pretinde *credinţă* şi, categoric, nu încape în planul raţiunii. Ea nu este nici un simplu „da", nici un simplu „nu" – este şi „da", şi „nu". Este o antinomie. Aceasta este chiar cea mai bună dovadă a valorii ei religioase.

Antinomia gheenei nu-i este străină conştiinţei „populare", general-umane. Astfel, de exemplu, o expresie de mare profunzime şi-o găseşte în Odiseea[436]:

„Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου,

Eu am văzut acolo în sfârşit şi puterea lui Heracles, numai
fantoma lui aeriană; iar el însuşi gusta cu zeii, pe luminosul Olimp,
dulceaţa fericirii alături de soţia Hebe, înfloritoarea
fiică a lui Zeus, născută de stăpâna Hera, cea cu încălţăminte de aur"[437],

îi povesteşte Ulise regelui Alcinous. Această fantomă a lui Heracles, ca vedenia pietrificată a unui vis înfricoşător, veşnic ocheşte, pregătindu-se să tragă cu arcul; însă fantoma nu este „el însuşi, αὐτὸς" Heracles, ci numai „fantoma lui aeriană", deoarece eroul s-a făcut vinovat în faţa lumii supra-umane.

„Cei morţi cu zgomot zburau deasupra lui, cum zboară speriate
păsările de pradă; şi asemenea unei nopţi întunecate ţinea el
arcul cu săgeata pusă pe coarda întinsă şi groaznic
privi brusc în jur, gata parcă să tragă; groaznic
sclipi eşarfa trecută pe umăr, pieptu-i tăindu-l
cu cingătoarea din aur turnată...
Privind înspre mine, îndată ghici cine-s eu,
greu el oftă şi cu jale, zvârlindu-mi cuvinte înaripate:
«O Laertid, multiscusite bărbat, nobil Ulise,
oare şi cu tine, nenorocosule, soarta se joacă, nestrămutată,
cum şi cu mine sub razele soarelui atotvăzător s-a jucat?...».
Astfel mi-a spus fantoma şi a plecat în lăcaşul Aidului."[438]

Astfel, chiar şi Homer avea o bănuială confuză sau o amintire neclară despre faptul că „εἴδωλον, fantoma" omului poate să se afle în gheenă, iar „αὐτὸς, el însuşi" – în lumea cerească. Această distincţie homerică între „αὐτὸς" şi fantomă are o paralelă ciudată în distincţia dintre *numele* omului şi *sufletul* său.

„Pomeneşte, Doamne, pe cutare şi sufletul său!",

mi-a spus o dată o bătrânică din Serghiev Posad, după ce a primit milostenie. Cu alte cuvinte, ea şi-a exprimat dorinţa să fie pomeniţi: „el însuşi, αὐτὸς", omul, reprezentat prin nume, şi sufletul lui; adică bătrânica socotea că omul şi sufletul sunt ceva ce, în existenţa de după moarte, pot avea fiecare câte o stare distinctă. Reprezentări analoage pot fi semnalate în religii ale unor popoare din toate timpurile[439].

Înainte de a termina această scrisoare, cu profundă recunoştinţă, îţi voi aminti un caz din viaţa mea, când am înţeles că există viermele nemuritor şi focul nestins, când sufletul meu şi-a dat seama ce înseamnă odihna şi prospeţimea seninătăţii.

O patimă rea, de iulie, lătra ca un câine în urma mea fără încetare; gândurile începuseră să mi se învârtejească, focul gheenei mi se aprinsese în suflet: „Pasiunile, zice cuviosul Macarie cel Mare[440], sunt ca o văpaie de foc arzândă şi ca nişte săgeţi aprinse ale celui viclean". Căldura insuportabilă mă făcea să-mi pierd minţile. Pierdut, mă tăvăleam pe podea în faţa icoanei Mântuitorului sau, cuprins de disperare, îmi lăsam sufletul în voia simunului pustiitor. „Este un foc necurat, zice acelaşi nevoitor[441], care aprinde inima, trece prin toate mădularele şi îi împinge pe oameni spre netrebnicie şi spre o mie de fapte rele." În zadar căutam eu să-i spun inimii: „Nu mânca, *mà har*!". Tot mai repede mi se învârteau gândurile înfierbântate, tot mai greu îmi venea să-L rog pe Dumnezeu pentru îndurare.

Vedeam că sunt sclav, că n-am libertate. Dar nu puteam arunca de pe mine această robie şi, mai mult decât orice, mă temeam că în curând nici de această robie nu-mi voi mai da seama. Cu o deznădejde obtuză observam iminenţa căderii, care se acumulase deasupra mea ca un nor de furtună. Nici ziua, nici noaptea nu-mi puteam trage sufletul, n-aveam nici măcar o clipă de linişte sau înseninare. În zadar căutam să ascult de sfatul cuviosului Isaac Sirul[442]: „Dacă n-ai putere să pui stăpânire pe tine însuţi şi să cazi cu faţa la pământ în rugăciune, atunci acoperă-ţi capul cu mantia şi dormi până va trece acest ceas de întunecare şi nu ieşi din chilia ta". Nu puteam nici dormi, nici mânca şi numai faţă de alţii, încordându-mi toată puterea şi stăpânirea de sine, încercam să par calm – însă vedeam că pe zi ce trece obrajii mi se scofâlcesc. Pe scurt, „roata de foc a vieţii"[443] îmi prinsese sufletul şi-l ducea cu repeziciune la pieire. Atunci aş fi fost bucuros să mor, să pier cât mai degrabă, îmi spuneam că orice sfârşit ar fi bun, numai să înceteze această sfâşiere. Dar tu?... Tu, ca un înger blând, răbdai capriciile mele, mă încurajai. Îmi aduc aminte cum făceai spre mine semnul crucii şi cântai cu glas domol:

„Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bu-cu-ră-Te,
Ceea ce eşti plină de har, Marie, Domnu-u-ul este cu Tine...".

Cu neclintită răbdare căutai să alungi această ispită rea şi mereu îngânai cântarea la care ţin cel mai mult:

„Îngerul a strigat Celei pli-i-ne de ha-a-ar:
Curată Fecioară, bu-cu-ră-Te...".

A sosit sâmbăta. Aproape că nu mai ştiam ce-i cu mine când m-ai dus la vecernie. Deodată, peste vreun sfert de ceas, am simţit că rugăciunile tale au fost auzite. Soarele mânios şi pierzător parcă s-a acoperit cu un nor. Nu ştiu de unde a început să adie o boare proaspătă, aducând răcoare şi linişte. Cupolele argintii ale norilor denşi, ca nişte munţi de zăpadă, s-au înfipt în azur. Vârtejurile gândurilor au dispărut. „Patima a încetat cu desăvârşire, s-a stins şi s-a veştejit", cum spune Macarie cel Mare[444]. Ceva tare ca o stâncă, ceva de nesurpat ca Adevărul Însuşi s-a ivit în suflet. Mi-am săltat fruntea,

am prins curaj şi am plâns de emoţie cât timp a ţinut slujba. Bineînţeles! Cred că cei salvaţi de simunul bântuind în deşert nu se simt aşa bine ca mine, cel vindecat de cugetul pătimaş. Sufletul mi-a devenit ca un mesteacăn primăvăratic, ca o dumbravă încă străvezie după o furtună de mai. Ajutorul Duhului a coborât la mine ca roua vieţii caste, ca o picătură de mir binemirositor ce cade încet în ţărână şi o nouă pace a potolit şi a făcut să se relaxeze membrele mele inflamate. Şi atunci, în şuvoaie largi a pătruns înăuntru puterea harului, care este pentru suflet o răcorire liniştitoare. În liniştea răcoroasă a crepusculului primăvăratic veşnicia a început să cânte imnul extatic al Preacuratei Fecioare, Sărbătorita şi „Izvorul"[445] oricărei purităţi. Mă simţeam rupt din vârtejul de foc şi toate ispitele mi se păreau îndepărtate, insignifiante şi lamentabile, când mi-a revenit „libertatea suverană": acum mi se părea că suntem aproape rizibili atât eu cât şi teribilul meu Ispititor. Am descoperit doritul κατάπαυσις, am înţeles atunci ce înseamnă μακάριος.

Dar prin tine, prietene, mi-am căpătat liniştea, prin tine, prietene, am scăpat de viermele nemuritor, datorită rugăciunilor tale prieteneşti am văzut „aurora spirituală" a Cerului triumfător. Sufletul, după expresia lui Isaac Sirul, a început „a înflori prin duh"[446]. Şi cuvintele aceluiaşi învăţător, cuvinte despre necesitatea ispitelor[447], mi-au răsunat clar în conştiinţă:

> „Roagă-te să nu te părăsească Îngerul neprihănirii, să nu ridice păcatul asupra ta război arzător şi să nu te despartă de el. Iar ispitele trupeşti fii gata să le primeşti din tot sufletul şi trece-le înot cu toate mădularele; umple-ţi ochii cu lacrimi ca să nu se depărteze de tine Păzitorul tău. Căci în afara ispitelor nu poţi afla Pronia divină, nu poţi căpăta îndrăznire în faţa lui Dumnezeu, nu poţi învăţa înţelepciunea Duhului şi nu se poate ca dragostea dumnezeiască să prindă rădăcini în sufletul tău. Înainte de a fi ispitit, omul se roagă lui Dumnezeu *ca un străin*. Iar când intră în ispite din dragoste către Dumnezeu şi nu se lasă schimbat, atunci el se pune în faţa lui Dumnezeu ca şi cum l-ar avea *dator* şi ca *prieten* sincer, deoarece îndeplinind voia lui Dumnezeu, a purtat războiul cu duşmanul Lui şi l-a învins".

În ispite, ne dobândim pe noi înşine; în biruinţa asupra patimii, ne simţim pentru prima dată liberi; triumfând asupra păcatului, facem ca natura noastră empirică să devină supra-empirică. Nerecunoscând datul efectiv al dorinţei rele, care, deşi se află în noi, nu este a noastră[448], facem ca eul nostru să nu mai fie un eu faptic, ci un eu spiritual, care este în Dumnezeu şi care este Adevărul. Prin ispită, *eul îşi demonstrează sinele*, care până acum îi era un dat *orbeşte*, şi Adevărul îi devine „*Prieten*"; Adevărul *trăieşte* în el şi nu-i mai este pur şi simplu *dat*. Astfel, depăşirea scepticismului teoretic nu este posibilă decât repurtând o victorie *efectivă* asupra focului gheenei, gata să se aprindă în toată fiinţa noastră. Ca să vezi „Stâlpul Adevărului" trebuie să îmblânzeşti gheena, trebuie să dărâmi „Stâlpul Răutăţii potrivnice lui Dumnezeu"[449].

Mi-am început scrisoarea recunoscând că am văzut moartea a doua şi o sfârşesc printr-o confesiune cu privire la focul gheenei. Sunt exemple *din experienţă*, date pe care este fundamentată doctrina Iadului, expusă aici.

Clarescit aetere claro. Strălucește la lumină

X. Scrisoarea a IX-a: *Făptura*

Iată, s-a rupt ultimul fir al legăturii cu pământul. Pe piept ți s-a lăsat lespedea mormântului. E totuna, totuna. Se perindă zile cenușii, lipsite de speranță. Nu vezi nici o rază de lumină. Totul este tern.

Mai înainte trăiai cu speranța. Ea, numai ea îți dădea puteri. Numai ea era izvorul vieții tale. Acum nu mai ai nimic. Nimic. Nimic...

În curtea de-alături cineva tăia bârne și sunetul era gros, ca atunci când se bate untul în smântâna deja îngroșată sau când se amestecă în ulcică smântâna groasă. Parcă ar fi fost niște bulgări de pământ lovindu-se de capacul unui sicriu. Insuportabil!...

Am pornit-o prin cimitir. În treacăt, am citit pe o cruce:

„Se odihnește *pulberea unui suflet sfânt*
sub acest adăpost sacru.
Va bate clopotul universului
și ne vom vedea".

„Pulberea unui suflet sfânt"! Doamne, și aici sunt suflete moarte! Mai departe, mai departe, spre marginea cimitirului, spre șanț și spre valul plantat cu mesteceni! Mai departe, în întâmpinarea soarelui de asfințit, spre semănăturile aurii!

Străluceau spicele orzului mustăcios, aplecate toate spre nord. Semănăturile de primăvară, încă necoapte, străluceau, acoperite parcă cu un văl de brocart țesut cu fir de argint. Grânele semănate din toamnă au înălbit. Secara s-a îngălbenit și s-a uscat; spicele grele s-au aplecat spre pământ. Peste lanuri parcă unduiau valuri regulate, ritmice. Și ajungând la picioarele mele, valul se spărgea. Iarăși și iarăși vântul lovea lanurile albite, care așteptau secerătorii. Iarăși unduiau grabnic valuri ritmice și iarăși mi se spărgeau la picioare.

Mi-am amintit o zi fierbinte, de iulie. Stau în grădină, sub salcâmi; toți s-au ridicat de-acum de la masa unde s-a servit ceaiul, iar eu am rămas singur, având în față o carte și un pahar încă nebăut până la fund. În formație compactă, muștele încercuiesc fiecare picătură de ceai dulce sau de dulceață. Păstăile coapte ale salcâmului galben crapă și aruncă cu putere boabele lor rotunde, care sună printre frunze. Din când în când, câte o boabă se lovește de pahar, de farfurioara de sticlă sau de chiseaua cu dulceață și un sunet melodios, cristalin, îngână pocnetul loviturii. Cad foșnind păstăile uscate. Și stau ore întregi, ascultând foșnetul, sunetele sonore și pocnetul uscat al păstăilor: are loc tainica *naștere* a copacilor, iar semințele nou-născute, desprinzându-se de pântecele matern, văd pentru prima oară lumina lui Dumnezeu și își încep viața independentă. Va fi ceva cu ele? De-acum s-a încheiat grija părintească... S-a copt salcâmul, înseamnă că și secara s-a copt: se coc întotdeauna o dată. Peste tot se văd semnele unei vieți noi...

Soarele asfințea. A asfințit. Ziua era pe sfârșite: în copaci, stolurile de ciori se pregăteau de culcare. Cerul bătea în sidefiu, în galben vrăstat cu verde, ca și cum ar fi fost țesut dintr-o mulțime de norișori suprapuși. Iar marginile erau de un violet gingaș, de ametist. Pe fundalul de foc al cerului înflăcărat se detașau clar vârfurile clopotnițelor din satele vecine. Sătucurile, ca niște cuiburi de păsări, parcă ar fi ceva făcut de mântuială. Parcă un fel de prăjină sta înfiptă în cer. Vântul aducea mirosul de grâne al secarei coapte. Îmi aminteam ceva cunoscut, veșnic cunoscut, ceva cunoscut din îndepărtata veșnicie, veșnic familiar, veșnic drag și chemător.

Dar cerul pălea și se decolora ca buzele unei muribunde. Cerul murea și o dată cu el murea speranța într-un viitor mai bun. Ca obrajii unei femei în agonie, se stingeau și își pierdeau culoarea avânturile și așteptările bune. De la marginea orizontului, abia auzite, ajungeau până la mine cuvintele unei strigături tânguitoare:

„E ultima dată, ultimul ceas,
Ultima întâlnire.
Curând nu o să vă mai vedem
Și-i aproape despărțirea".

Un nor gros, de nepătruns, negru, a acoperit cerul și s-a oprit, ca o perdea grea, deasupra orizontului. S-a întunecat. Neatinsă a rămas numai o dungă de cer acvamarin, crepuscular, sprijinită de pământ cu bordura ei subțire, de aur. Dunga se îngusta și pălea. În cele din urmă, marginea parcă retezată a norului compact a închis această ultimă lumină... ca un capac de sicriu.

Și, înfuriat, am bătut din picior: „Oare nu ți-e *rușine*, animal nenorocit, să te vaiți de soarta ta? Oare chiar nu poți renunța la subiectivitate? Oare chiar nu poți uita de tine? Oare – o, rușine! – chiar nu pricepi că trebuie să te lași în seama obiectivității? Chiar crezi că nu te va atrage ceea ce este obiectiv, ce se află în afara ta și mai presus de tine? Ești nenorocit, de plâns, prost! Scâncești și te plângi, de parcă cineva ar fi obligat să-ți satisfacă necesitățile. Da? Nu poți trăi fără una, fără alta? Și ce-i cu asta? Dacă nu poți

trăi, *mori*, sângerează până la capăt, dar trăieşte ceea ce este obiectiv, nu coborî în subiectivitatea demnă de dispreţ, nu-ţi căuta condiţii de viaţă. Pentru Dumnezeu trăieşte, nu pentru tine. Fii *ferm*, fii călit, trăieşte ceea ce este obiectiv, în aerul curat al înălţimilor, în transparenţa culmilor şi nu în zăpuşeala văilor putregăioase, unde găinile se scaldă în praf şi porcii se tăvălesc în noroi. Ruşine!".

Obiectivitatea există; este făptura creată de Dumnezeu. A trăi şi a simţi împreună cu toată făptura, dar nu cu făptura pângărită de om, ci cu cea ieşită din mâinile Creatorului; a percepe în *această* făptură o altă natură, superioară; prin crusta păcatului, să simţi miezul curat al creaţiei dumnezeieşti... Dar spunând aşa e ca şi cum am pune condiţia persoanei restaurate, adică spiritualizate. Şi din nou revenim la chestiunea ascetismului.

Nu posturile şi celelalte practici trupeşti, nu lacrimile şi faptele bune constituie binele ascezei, ci persoana restabilită în integritatea sa, adică adusă la neprihănire. „Nimic, spune Sf. Metodiu[450], nimic nu este rău de la natură, ci răul devine rău prin metoda de utilizare, τῇ φύσει κακὸν οὐδὲν ἐστι, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακά."

Nu există în om nici o realitate care să fie răul; dar proasta întrebuinţare a puterilor şi facultăţilor, adică stricarea ordinii realităţii, este răul; dimpotrivă, integritatea-neprihănire constă, după Sf. Ambrozie al Mediolanului, în „natura intactă", „nestricată", *pudor virginis est intemerata natura*[451].

Răul nu este altceva decât o deformaţie spirituală, iar păcatul – tot ce duce la ea. Dar prezenţa acestei deformaţii a persoanei necesită un fel de ortopedie, o ortopedie spirituală. Această ortopedie este chiar calea îngustă a ascezei, aşa cum o gândesc Sfinţii Părinţi. „Ascetismul, ca un ansamblu de anumite restricţii şi renunţări pentru atingerea perfecţiunii morale, meditează un episcop contemporan[452], nu a apărut ca necesar deoarece aşa cere creştinismul. Nu, creştinismul nu-i cere omului decât o dezvoltare pozitivă, morală; numai că însuşi omul păcătos se dovedeşte absolut incapabil de a trăi cum îi cere idealul creştin şi este nevoit să recurgă la felurite măsuri pentru a-şi reprima conţinutul păcătos al vieţii sale, «să mănânce pâinea cerească în sudoarea frunţii sale», cum se exprimă asceţii."

Viaţa spirituală este mântuirea dăruită de Domnul Iisus Hristos; iar asceza este calea spre ea. Dar atunci, ca să înţelegem nu numai *sarcina* pusă în faţa ascezei, ci şi esenţa sa specială, trebuie să observăm întru câtva acea *distribuţie* a organelor vieţii care pe drept cuvânt poate fi denumită *ordine*, adică neprihănire a omului.

Această ordine poate fi abordată din diferite părţi. Dar iată calea cea mai simplă sau, în tot cazul, cea mai concretă.

Omul ne este „dat" în diferite sensuri. Dar în primul rând şi înainte de toate, este dat *corporal*, în calitate de corp. Corpul omului, iată ce numim om în primul rând.

Dar ce este corpul? Nu substanţa organismului uman, înţeleasă ca materie a fizicienilor, ci *forma* sa – dar nu forma *exterioară* a conturului său, *ci organizarea lui de ansamblu, ca întreg*; iată ce numim noi *corp*[453].

Este posibil ca însuşi cuvântul *telo*, corp, să fie înrudit cu *ţelo*, întreg[455], adică semnifică ceva întreg, intact, împlinit în sine, *integrum*; după A.S. Homiakov, *telo* provine de la rădăcina sanscrită *tal, til*, a fi plin, gras[456], adică, în accepţiune antică, judicios, viguros.

La fel, cuvântul grecesc σῶμα are aceeaşi rădăcină cu: σάος, σόος, judicios, întreg; σώος, σῶς, prosper, judicios, salvat; σῶκος, puternic, sănătos; σαόω, σώζω, mai precis σῴζω, vindec, tratez, salvez; σο-τήρ, salvator, vindecător. Confruntând pe σῶμα cu σωτήρ şi cu σώζω, putem spune că aceste cuvinte se raportează unul la altul ca rezultatul sau instrumentul acţiunii (ἐνέργημα, *effectus, vis*) la autorul acţiunii (ὁ ἐνεργῶν, *auctor*) şi la procesul acţiunii (ἐνεργέω). Şi întrucât terminaţia τηρ este echivalentă desinenţei της, în continuare, se poate scrie această relaţie complexă:

σῶμα: σωτήρ: σώζω = ποίημα: ποιητής: ποιέω = κτίσμα: κτιστής: κτίζω κτλ[456].

Astfel, σῶμα desemnează ceva pasiv, un produs care posedă integritate şi nu este avariat.

Corpul este ceva întreg, individual şi singular. Nu este locul să demonstrăm aici că individualitatea penetrează fiecare organ al corpului şi că de aceea există o legătură, întru totul sigură, deşi, poate, insesizabilă pentru formulele caracterologiei ca ştiinţă, o legătură, o concordanţă între particularităţile cele mai fine ale structurii organelor şi cele mai mici meandre ale caracterului personal. Trăsăturile feţei; configuraţia craniului; liniile palmelor şi tălpilor; forma mâinilor şi a degetelor; timbrul vocii, care exprimă cele mai mici particularităţi ale organelor vocale; scrisul, care redă cele mai fine variaţii ale contracţiilor musculare; gustul şi idiosincrasiile, care arată de ce substanţe şi stimuli are nevoie organismul respectiv, adică ce îi lipseşte etc. – din spatele materiei impersonale, pretutindeni ne priveşte o personalitate unică. Peste tot, în corp, apare această unitate. Şi de aceea, cu cât reflectăm mai mult la noţiunea de „corp uman", cu atât mai stringentă apare necesitatea trecerii de la periferia ontologică a corpului la centrul său ontologic, adică la acel corp care transformă în unitate această diversitate de organe şi activităţi, fără de care pentru toate organele nu este aplicabilă decât noţiunea de ὁμοιουσία (asemănător), nicidecum cea de ὁμοουσία (deofiinţă). De această *rădăcină a unităţii corpului*, de acest *corp în corp*, de acest corp prin excelenţă, de acest corp propriu-zis ne vom ocupa aici. Ceea ce este numit de obicei corp nu este decât *suprafaţa* ontologică; dincolo de ea, de partea cealaltă a acestui *înveliş*, se află profunzimea mistică a fiinţei noastre. De fapt, ceea ce numim în general „natură exterioară", întreaga „activitate empirică", incluzând aici „corpul" nostru, nu este decât suprafaţa de separaţie a două profunzimi ale existenţei: a profunzimii eului şi a profunzimii non-eului, şi de aceea nu se poate spune dacă corpul nostru îi aparţine eului sau non-eului[457].

Ce se poate spune, atunci, despre structura adevăratului nostru corp? Să ne răspundă învelişul care îi marchează conturul, să ne arate „corpul" empiriei care sunt organele lui şi particularităţile structurale.

În primul rând, se remarcă simetria părţii superioare şi a celei inferioare a corpului, aşa-numita *homotipie* a polilor „superior" şi „inferior". Partea de jos a omului este parcă imaginea în oglindă a părţii sale de sus. Organele, oasele, sistemele muscular, vascular şi nervos, chiar afecţiunile celor două părţi şi acţiunea medicamentelor se dovedesc a fi conjugate polar[458]. Dar dacă

este aşa, oare această concordanţă nu înseamnă că drept centru ontologic al corpului nu serveşte o extremitate sau alta, ci focarul homotipiei, adică partea *de mijloc* a omului? Care? O privire superficială este suficientă pentru a constata diviziunea naturală a corpului uman în cap, torace şi abdomen, iar fiecare dintre aceste părţi, luată ca întreg, poate fi considerată ca *un* organ. În *abdomen* se concentrează funcţiile nutritive şi de reproducere, în *torace* – sensibilitatea şi, în sfârşit, în *cap* – viaţa conştiinţei.

Sistemul nervos care, în plan empiric, este corpul nostru în sensul cel mai apropiat, posedă în aceste trei organe centrele sale şi, pe cât putem presupune în actualul stadiu al cunoştinţelor noastre, ele sunt chiar centrele activităţilor indicate mai sus[459]. Dar nu ele sunt importante, ci faptul că viaţa fiecărui organ, a capului, toracelui şi abdomenului, printr-un antrenament corespunzător, poate fi aprofundată, şi atunci omul devine un mistic al organului respectiv. Dezvoltarea corectă a tuturor organelor, sub direcţia celui de care este legată prin excelenţă persoana umană, adică a *pieptului*, reprezintă mistica normală, şi ea nu se obţine altfel decât în mediul haric al eclezialităţii. Orice altă mistică, deşi oferă o aprofundare, încalcă totuşi echilibrul persoanei, căci, nefiind capabilă să se nutrească cu har, sămânţa sufletului, negerminând în adâncimile Preasfintei Treimi, ci undeva alături, se usucă şi piere. Aşa este *mistica burţii*, adică mistica culturilor orgiastice ale antichităţii şi contemporaneităţii, în parte a catolicismului; la fel este şi *mistica proprie capului*, adică yoga, răspândită în ţările orientale, mai ales în India, şi introdusă în lumea europeană de către ocultiştii de toate culorile, mai ales de către teozofi[460].

Numai *mistica centrului* fiinţei umane, care asigură de la bun început accesul harului în om, care îi nutreşte profunzimile, numai această mistică redresează persoana şi îi permite să crească din măsură în măsură. Pe când orice altă mistică măreşte în mod necesar dezechilibrul apărut în viaţă şi, în cele din urmă, zdruncină natura omului păcătos.

Primejdia „ispitei" sau a misticii false constă tocmai în faptul că, pe măsură ce omul căzut în ea încearcă să lucreze mai conştiincios asupra lui însuşi, cu atât mai rău e pentru el, şi numai cea mai infamă cădere îl mai poate face să se dezmeticească şi să înceapă a distruge ceea ce a construit cu atâta strădanie. La fel cum călătorul pornit pe un drum greşit, cu cât se va grăbi mai tare, cu atât mai mult se va îndepărta de destinaţia sa, şi ascetul care a deviat de la calea eclezialităţii va pieri tocmai din cauza ascezei sale. Doar nu degeaba bătrânii duhovnici îi previn pe cei aflaţi la început: „Nu te teme de nici un păcat, nu te teme nici măcar de curvie, dar teme-te de rugăciune şi de faptele nevoinţei".

Prin urmare, mistica bisericească este cea a *pieptului*. Dar dintotdeauna drept centru al pieptului a fost considerată *inima*, cel puţin organul numit astfel. Dacă pieptul este centrul corpului, atunci inima este centrul pieptului. Şi din vechime întreaga atenţie a misticii bisericeşti a fost îndreptată spre inimă.

„Cine citeşte cu suficientă atenţie cuvântul lui Dumnezeu, aşa îşi începe P.D. Iurkevici celebrul articol despre inimă[461], poate observa cu uşurinţă că, în toate cărţile sfinte şi la toţi scriitorii inspiraţi de Dumnezeu,

inima omenească este considerată drept centru al întregii vieţi corporale şi spirituale a omului, drept organul cel mai important şi sediul imediat al tuturor forţelor, funcţiilor, mişcărilor, dorinţelor, simţirilor şi gândurilor omului, cu toate direcţiile şi nuanţele lor." Contrar unor autori, nu se poate vedea, în textele care pomenesc inima, „o figură de stil fortuită, nedirijată, pasămite, de o anumită idee". Inima nu este o alegorie, ci o *tautegorie*[462]. „Simpla lectură a textelor sfinte, dacă nu le vom interpreta conform unor idei preconcepute, ne convinge în mod direct că scriitorii sacri, clar şi în deplină conştiinţă a adevărului, recunoşteau inima drept centru al tuturor manifestărilor din viaţa corporală şi spirituală a omului."[463] „Scriitorii sacri cunoşteau marea importanţă a capului în viaţa spirituală a omului; cu toate acestea, repetăm, centrul acestei vieţi îl vedeau în inimă. Capul era pentru ei un fel de culme vizibilă a acelei vieţi care, iniţial şi direct, îşi are rădăcinile în inimă."[464] Sfânta Scriptură dă „ideea foarte precisă că, într-adevăr, capul are rolul unui organ *intermediar* între fiinţa integră a sufletului şi influenţele pe care ea le resimte din afară şi de sus şi că lui i se cuvine demnitatea guvernantă în sistemul complet de acţiuni ale sufletului"[465].

Se înţelege de aici că sarcina vieţii ascetice, *neprihănirea*, se defineşte ca *puritate a inimii*. „*Inimă curată* zideşte întru mine, Dumnezeule şi duh drept înnoieşte întru cele dinlăuntru ale mele" (*Psalmi* 50, 11), a strigat Psalmistul şi, după el, strigă fiecare credincios. Dar, în virtutea paralelismului ebraic, a doua jumătate a rugăminţii este o amplificare sinonimică a celei dintâi: „înnoieşte" este acelaşi lucru ca şi „zideşte", iar „întru cele dinlăuntru ale mele", acelaşi lucru cu „întru mine" şi „duh", acelaşi lucru cu „inimă". Lingviştii confirmă aceste concluzii. Inima este focarul vieţii noastre spirituale şi „a te înduhovnici" nu este altceva decât a-ţi „ordona", a „organiza", „a face neprihănită" propria inimă.

În limbile indo-europene[466], cuvintele care exprimă noţiunea de inimă, prin însăşi rădăcina lor, arată ideea de centru, de mijloc. Cuvântul rus *serdţe*, inimă, ca şi cele de aceeaşi rădăcină: bielorusul *serdţe*, ucraineanul *serdţe*, cehul *srdce*, polonezul *serce, sierce* etc. sunt forma diminutivă a substantivului *serdo*. Rădăcina cuvântului *serdo* formează cuvintele: paleoslav: **сердо**; din rusa veche: **середъ** şi **середь, середѣ** (prepoziţie şi adverb); ruse: *sereda, sreda, seredina, serednii, sredstvo, po-srednik, serdţ-e-v-in-a* etc. şi toate exprimă ideea de poziţionare sau de acţiune „înăuntru", „între", în opoziţie cu poziţionarea „în afară", „dincolo de" un anumit domeniu. Inima, în felul acesta, înseamnă ceva central, ceva interior, ceva median, organul care reprezintă miezul unei fiinţe vii, atât prin locul pe care îl ocupă, cât şi prin activitatea sa. Această etimologie explică accepţiuni[467] ale cuvântului *serdţe*, inimă, care nu au nimic în comun nici cu sensul său anatomic, nici cu cel psihologic. „Adeseori poporul numeşte inimă lingurica, sub-lingurica, scobitura de sub piept, ridicătura stomacului, unde se află măduva abdomenului, o mare împletitură de nervi."[468] După cum se pare, şi Bibliei, şi literaturii antice a diferitor popoare le este propriu acest uz al cuvântului, şi sensul lui devine mai profund dacă ne amintim că plexul solar al sistemul simpatic, aflat sub lingurică, era recunoscut de ocultişti drept centru nervos al activităţii mistice[469], iar fiziologii pozitivişti îl socotesc drept centru al unor funcţii diferite, de pildă al secreţiilor interne[470].

„Inima" primeşte câteodată sensul de: „măruntaie, viscere, pântec, centru, miez al interiorului", astfel încât se spune „inima pământului" în loc de „adâncul

pământului", „inima copacului" (*cf.* francezul *cœur d'un arbre*) şi „inima penei", în sensul de „mijloc al grosimii" lor. La fel, se pot auzi expresiile: „inima mărului", deci cuibul, seminţele împreună cu învelişul; „inima (*serdţevina*) copacului", adică pulpa moale din copac, care trece ca o venă de la rădăcină până la vârf; „inima (*serdţevina*) pietrei", miezul unde se află o piatră de altă formă sau de altă compoziţie în interiorul unei pietre; „inima sării, *solianaia serdţevina*" în sarea gemă (Ileţk), cristale pure, transparente ca sticla, care formează un fel de cuib; pietrei rotunde de cremene aflate într-un strat de cretă, în dialectul din Kazan i se spune „inimă". De aceea inimă (*serdecinik*) se numeşte orice tijă introdusă într-o ţeavă, într-un orificiu; cuiul trecut prin grindeiul de dinainte şi osia carului, pe care se roteşte perinocul; orice pivot sau diblu; cocoşul unei arme; bara de fier cu o extremitate sferică, folosită la turnarea obuzelor, pentru ca acestea să rămână goale în interior; sau fierul moale al unui electromagnet, plasat în interiorul unei bobine, la un dinam, de pildă, se numeşte „inima (*serdecinik*) electromagneţilor" sau „inima (*serdecinik*) tamburului".

Să ne îndreptăm acum atenţia asupra limbilor semitice, îndeosebi asupra celei ebraice. În traducerea rusă a Bibliei, prin cuvântul *serdţe*, inimă, este redată noţiunea care în ebraică se exprimă prin cuvântul לֵב, *leb*, care corespunde asirianului *libu*, arameicului לִבָּא *liba*, etiopianului *lêbê*, arabului *lubb* etc., sau prin cuvântul לִבָּב, *lebab*, iar în arameică לִבָּב[471].

Aceste cuvinte provin de la rădăcina לבב, *lbb*. Dar verbul לָבַב, care nu este utilizat decât în forma *nifal* şi *piel*, nu se întrebuinţează în forma *qal*, aşa că despre sensul de bază al rădăcinii לבב, *lbb*, nu putem decât să emitem unele ipoteze[472]. Ce-i drept, cele avansate nu se exclud reciproc şi pot fi unificate. Această unificare este posibilă cel mai firesc dacă luăm drept bază ipoteza lui Fürst[473], care, în plus, este cea mai verosimilă, având o paralelă în etimologia cuvintelor europene cu sensul de „inimă".

După Fürst, verbul לָבַב, *labab*, are drept primă semnificaţie, tranzitivă: „a înveli", „a înfăşura", „a acoperi"; iar cea de-a doua semnificaţie, intranzitivă, este: „a arde", „a mistui", „a fi fierbinte". Semnificaţia tranzitivă este probată de paralelele: arabul *ialava*, a acoperi (de aici, *ialav*, piele, blană, scut), *laffa*, am învelit, *convolvit*, echivalentul ebraicului לָפַף, *lapha*, a împacheta; sirianul *laf*, a acoperi, de aici *elibe'*, pleoape, adică piei, acoperământuri etc. Se înţelege de aici că verbul לָבַב putea într-adevăr să semnifice *pinguis fuit*, a fi gras, cum arată Gesenius[474], căci a fi gras înseamnă a fi înconjurat, învelit în grăsime. La fel, se înţelege că verbul putea să mai semnifice: „ţinere pe ceva, aplicare puternică pe ceva, prindere de copaci a unei plante agăţătoare", de unde a rezultat apoi: „a se înfăşa, a se înfăşura"[475].

Cuvântul לֵב provine tocmai din această semnificaţie tranzitivă a verbului לָבַב, aşa că înseamnă ceva acoperit, înconjurat de organe şi părţi ale corpului, ascuns în profunzimea corpului, deci ceva central, centrul corpului, un organ median al corpului. Mai pot fi date şi alte explicaţii. Inima este „grasă" în sensul că este înconjurată de ţesuturile corpului. Inima este „înfăşurată" tot în sensul că este „un măruntai acoperit de piept etc., fiind parcă împachetată". De aceea cuvântul arab *lubb* este întrebuinţat pentru un miez de nucă sau de migdală, acoperit de coajă sau de pulpa fructului; *'lubub* este sămânţa fructului (*cf. halva*, produs de cofetărie din miez pisat de nucă[476]), *labab* şi *labbag*, cuşcă toracică (*Brustknöchen*). Prin umare, ebraicul לֵב, arabul *lubb* etc. înseamnă punctul cel mai interior, ca punct „ferm", „nodal".

Prin această etimologie a cuvântului לֵב se explică bine de ce Sfânta Scriptură vorbeşte uneori de „inimă", adică despre regiunea sau punctul central ca importanţă sau ca situare în masa obiectelor inanimate ale lumii: „inima cerului, עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם"(„până la cer", *Deuteronomul* 4, 11); „inima mării, בִּלְבַב־יַמִּים"

(*Ieşirea* 15, 8, *Cântarea lui Moise*); „sânul mării, בִּלְבַב־יָם" (*Iona* 2, 4) şi, ca reflectare a modului ebraic de expresie, la *Matei* 12, 40, „inima pământului"; „בְּלֵב הָאֲדָמָה, în crengile stejarului" (*II Regi* 18, 14).

Purificarea inimii face comuniunea cu Dumnezeu, iar comuniunea cu Dumnezeu redresează şi organizează întreaga persoană a ascetului. Prelingându-se parcă pe întreaga persoană şi pătrunzând în ea, lumina iubirii dumnezeieşti sfinţeşte şi frontiera persoanei, corpul, şi de aici emană în natura exterioară ei. Traversând rădăcina, prin care personalitatea spiritualizată se ridică la ceruri, harul sfinţeşte tot ceea ce-l înconjoară pe ascet şi se revarsă în profunzimile întregii făpturi. Corpul, această frontieră comună între om şi restul făpturii, le unifică. De aceea, dacă omul, pierzând legătura cu Dumnezeu, a tras după el toată făptura şi, pervertindu-şi fiinţa, a pervertit şi ordinea întregii naturi, o dată restaurat de Dumnezeu, el introduce armonia şi ordinea primordială în făptura care „împreună suspină şi împreună are dureri până acum" (*Romani* 8, 22) şi „aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 19). Prin corpul său, omul este legat de întreg trupul lumii – şi această legătură este atât de strânsă, încât soarta omului şi cea a întregii făpturi sunt de nedespărţit.

Căci testamentul lui Dumnezeu, legământul, nu este încheiat numai cu omul, ci cu întreaga făptură[477]. În legământul lui Dumnezeu cu Noe (*Facerea* 9), această idee se repetă de multe ori, cât se poate de clar.

> 8. „Şi a mai grăit Dumnezeu cu Noe şi cu fiii lui, care erau cu el, şi a zis:
> 9. «Iată Eu închei legământul Meu, אֶת־בְּרִיתִי, *'et-beriti*, cu voi, cu urmaşii voştri.
> 10. *Şi cu tot sufletul viu*, care este cu voi: cu păsările, cu animalele şi cu toate fiarele pământului, care sunt cu voi, cu toate vietăţile pământului câte au ieşit din corabie;
> 11. Şi închei acest legământ, *'et-beriti*, cu voi, că nu voi mai pierde tot trupul cu apele potopului şi nu va mai fi potop, ca să pustiiască pământul».
> 12. Apoi a mai zis iarăşi Domnul Dumnezeu către Noe: «Iată, ca semn al legământului, זֹאת אוֹת־הַבְּרִית, *zot 'ot-haberit*, pe care-l închei cu voi şi cu tot sufletul viu ce este cu voi din neam în neam şi de-a pururi,
> 13. Pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine şi pământ.
> 14. Când voi aduce nori deasupra pământului, se va arăta curcubeul Meu în nori,
> 15. Şi-Mi voi aduce aminte de legământul, *'et-beriti*, Meu, pe care l-am încheiat cu voi şi cu *tot sufletul viu şi cu tot trupul*, şi nu va mai fi apa potop, spre pierzarea a toată făptura.
> 16. Va fi deci curcubeul Meu în nori şi-l voi vedea, şi-Mi voi aduce aminte de legământul veşnic, בְּרִית עוֹלָם, *berit 'olam*, dintre Mine şi pământ şi tot sufletul viu din tot trupul ce este pe pământ!».
> 17. Şi iarăşi a zis Dumnezeu către Noe: «Acesta este semnul legământului, *berit*, pe care Eu l-am încheiat între Mine şi *tot trupul* care este pe pământ»."

Remarcabilă este aici identitatea absolută a formulei de legământ al lui Dumnezeu cu omenirea şi cu restul făpturii[478]. Nu sunt două legăminte diferite, ci unul singur cu lumea întreagă, văzută ca fiinţă unică. Însuşi

cuvântul „testament, ברית, *berit*", repetat foarte des în aceste zece versete, se mai întâlneşte în Biblie în pasajele care vorbesc despre legământul lui Dumnezeu cu omul[479].

Dacă deteriorarea naturii umane atrage după sine deteriorarea întregii făpturi, iar punerea în ordine a omului o atrage pe cea a făpturii, se ridică întrebarea privitoare la trăsăturile concrete ale acestei făpturi reintegrate, adică la acele premise ale stării edenice pe care ascetul le realizează încă de pe acum, în această viaţă, înainte de transformarea generală a lumii. Dar, pentru a înţelege mai clar esenţa acestui *rai* pământesc al asceţilor, a acestei mistici a inimii, trebuie să amintim că deformarea provocată de falsa mistică, deplasarea centrului de existenţă a omului poate fi de două tipuri. Sau este o mistică a capului, o hipertrofiere a minţii, care nu se hrăneşte cu harul inimii, ci independent, cu mândria diavolească şi, printr-o falsă cunoaştere, încearcă să cuprindă toate tainele pământului şi cerului; sau, dimpotrivă, este o hipertrofiere a vieţii organice, o mistică a burţii, care nici ea nu îşi primeşte sursele vitale de la inima ce emană spiritualitate, ci de la diavol, prin necurăţie. În ambele cazuri, persoana nu este integră, ci divizată şi pervertită, fără centru. De misticii primului tip, ascetul se distinge printr-o abţinere de la raţiunea orgolioasă; de cei de-al doilea tip, se deosebeşte prin înfrânarea burţii concupiscente. Ascetul nu trăieşte cu ceea ce se produce spontan într-unul sau altul dintre organe, ci cu ceea ce provine din centrul viu al fiinţei sale, din inimă, sub acţiunea harică a Duhului, Mângâietorului. Mişcarea, care a apărut în centrul întregii fiinţe purificate prin har, se extinde în mod natural (şi nu nefiresc, ca la pseudo-mistici) asupra organelor vitale, şi de aceea toate acţionează în acord şi în conformitate unul cu altul[480].

Ascetul este esenţialmente în relaţie cu toată făptura, nefiindu-i străin nimic din ce este al făpturii; dar, simţind făptura, el nu are poftă carnală. El pătrunde adânc în tainele cerului şi pământului şi nu este lipsit de cunoaşterea acestora, dar, cunoscând tainele, nu are orgoliu. Infinitul nefast al neînfrânării, atât în lumea materială cât şi în cea intelectuală, este indiscutabil expulzat din el, fiind retezat chiar de la rădăcină, din inimă. Ascetul are corpul şi mintea nestricăcioase. În plus, chiar oamenii care nu sunt purtători de duh primesc de la el puteri pentru o mai bună atitudine faţă de făptură.

Ascetul spiritualizat zboară parcă deasupra naturii. „Care dintre oamenii puternici, spune Macarie cel Mare[481], sau dintre cei înţelepţi, sau dintre cei chibzuiţi, *vieţuind încă pe pământ, s-a ridicat la cer* şi a săvârşit acolo fapte duhovniceşti, contemplând frumuseţile spiritului? Chiar acum un oarecare, sărman după toate aparenţele, sărac peste poate, umilit şi chiar necunoscut de vecinii lui, se aruncă cu faţa în jos dinaintea lui Dumnezeu şi, călăuzit de Duhul, urcă la cer şi, cu o neîndoielnică certitudine în sufletul său, se bucură de minunăţiile de acolo." După Nichita Stithatul[482], „când cineva devine părtaş Duhului Sfânt şi îi cunoaşte puterea datorită unei *negrăite acţiuni şi miresme* a Duhului în el, care se manifestă sensibil chiar şi în corp, atunci acela nu mai poate rămâne în limitele firii... nu simte nici foamea, nici setea, nici alte nevoi ale firii". El se transfigurează şi toate însuşirile naturii lui se modifică.

„Cel care are harul, spune cuviosul Macarie cel Mare[483], are *altă minte, altă* înţelegere şi *altă* înţelepciune decât înţelepciunea acestei lumi." Este cu totul altul, este monah. Monahismul însuşi nu este altceva decât spiritualizare, iar spiritualizarea nu poate să nu fie monahism. Pentru conştiinţa monahului, lumea întreagă devine alta. Părăsind viaţa *lumească*, el se consacră vieţii *lumii*. „În funcţie de dispoziţia lăuntrică a sufletului, spune Nichita Stithatul[484], se modifică natura lucrurilor"; „cel care a ajuns la adevărata rugăciune şi iubire, mărturiseşte acelaşi autor[485], ignoră diferenţa dintre lucruri, nu mai distinge între un om drept şi un păcătos, îi iubeşte în aceeaşi măsură pe toţi şi nu-i judecă, aşa cum şi Dumnezeu face să strălucească soarele şi să picure ploaia şi asupra dreptilor, şi asupra nedreptilor". Binecuvântând universul, ascetul, pretutindeni şi oricând, vede în lucruri semnele divine şi literele lui Dumnezeu; orice creatură este pentru el scara pe care îngerii lui Dumnezeu coboară în valea pământească; toate cele de jos sunt oglindirea celor de sus. Pentru el, întreaga natură este o „carte", cum a spus despre sine cuviosul Antonie cel Mare[486].

Vom încerca să explicăm aceste teze cu ajutorul câtorva exemple istorice.

De altfel, nu-mi fac deloc iluzia că voi lămuri corelaţia dintre Adevărul Veşnic şi datul experimental, care ne înconjoară. Materialul este atât de bogat, încât nici nu ştiu cum să încep, ce modele tipice să selectez. Voi fi nevoit să mă limitez doar la a schiţa, a contura abia obiectul, prin câteva linii şi puncte disparate. Însă nu urmăresc decât o aproximare a problemei.

Voi începe cu o afirmaţie care, probabil, merge împotriva punctelor de vedere moderne, mai ales a opiniilor celor care îşi închipuie că apără semnificaţia religioasă a făpturii[487]. Afirmaţia este că numai în sânul creştinismului făptura şi-a căpătat semnificaţia religioasă, numai o dată cu creştinismul s-a făcut loc pentru „sentimentul naturii"[488], pentru dragostea faţă de om şi pentru ştiinţa făpturii care rezultă de aici: „Oricât de paradoxal ar părea, ştiinţele naturale moderne îşi datorează apariţia creştinismului", spune E. du Bois-Reymond[489].

„Totul este plin de zei, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι"[490]: aceasta este poziţia fundamentală a păgânismului. Poate părea ciudat, dar voi zice că această propoziţie sună deopotrivă ateist şi acosmic: cum spune Sf. Atanasie cel Mare[491], „politeismul este ateism, pluralitatea principiilor înseamnă lipsă de principiu".

Totul este plin de zei. Dar, în primul rând, ce este acest „totul" în sine? Dacă luăm în consideraţie limita spre care tindea concepţia non-creştină despre lume, dacă luăm această formulă în *tendinţa*, în teleologia sa (deoarece numai limita sau tendinţa acestei concepţii sunt definite, examinate, fixate în cuvânt), atunci „totul" nu este decât un fenomen lipsit de realitate autentică. Este o aparenţă, o „piele", după expresia lui Fr. Nietzsche[492]. Este doar o formă frumoasă şi atât. Dar în el însuşi nu este nimic; mai bine zis, nu are *sine*. „Totul" este un balon de săpun care se preface într-un strop de apă murdară. În afara conştiinţei harice nu există percepţie a persoanei, şi de aceea totul este semi-real, astfel încât, la o privire atentă, dispare în neant[493].

„Dar, se va spune, deşi nu are valoare în sine, deşi în el este valabilă numai percepţia *noastră* estetică, doar subiectivitatea pură, are totuşi un zeu

în el." Un *zeu* să fie? Îndărătul formei frumoase nu cumva se va fi ascunzând un demon? Oare numai polemica ulterioară cu creştinismul, numai ea i-a conferit cuvântului δαίμον sensul modern, negativ? Sigur că nu.

Aceste numeroase fiinţe demonice au fost pentru umanitatea antică în primul rând teribile, cum de altfel şi acum sunt teribile şi demonice pentru orice conştiinţă lipsită de har, în orice religie non-creştină, aşa cum sunt teribile „duhurile" spiritiştilor şi miriadele de „divinităţi" ale budismului nordic. Spaima şi cutremurul îl înconjurau pe om; înşişi zeii erau demonici şi relaţia cu zeii, *co-religio*, se reducea în esenţă la o δεισιδαιμονία, la o teamă de zei sau, mai precis, de demoni; de aici, tendinţa de a-l exorciza prin magie pe demonul răuvoitor[494]. *Timor fecit primos deos*, iar omul antic simţea în taină că nu-i venerează pe zei, ci pe demoni. Întotdeauna, ca şi acum, religia fără har a degenerat fatalmente în *magie* neagră. Acesta este un sentiment indiscutabil în orice religie fără har, şi a vorbi despre „religie în general", ca despre ceva omogen, poate doar acela care nu a trăit concret nici o religie. Credinţa harică şi o religie lipsită de har, oricâte trăsături comune ar avea în conţinutul lor ideatic şi în cult, sunt atât de eterogene şi impenetrabile reciproc în simţiri, în stările sufletului, încât pare chiar impropriu să le desemnăm prin acelaşi termen de „religie".

Chiar dacă cineva nu a resimţit această eterogenitate calitativă a religiei lipsite de har, totuşi, măcar la modul abstract, trebuie să recunoască natura demonică a umanităţii lipsite de har. Altfel nu se poate explica de ce această umanitate este sau evident descurajată, sau manifestă un „optimism tragic". În fapt, ce este acest „optimism" dacă nu zâmbetul forţat („din vârful buzelor") al sclavului, care se fereşte să-i arate stăpânului său că se teme de el pentru că astfel i-ar provoca mânia? Îi e frică de frica sa, ca nu cumva să-i trezească furia; se teme de propria lui teamă. Formele sunt frumoase, dar oare omul antic nu ştia că

„Sub ele Haosul se mişcă"?

Doar ideea de Destin, în esenţă ostilă zeilor-demoni, lucea, poate, când ca o amintire vagă a ceea ce se pierduse, când ca o presimţire îndepărtată a monoteismului ce avea să vină.

Înlănţuit de frică, omul antic putea să-şi îndrepte toate forţele numai asupra „pielii" lucrurilor şi asupra reproducerii ei. Caracterul artei antice arată că omul antic nu iubea deloc „sufletul" lucrurilor şi se temea să pătrundă *dincolo* de conturul „pielii": acolo el găsea haos şi spaimă. Neavând apărare, el caută ajutor tot la unul dintre demoni, iar apoi, de spaimă, încearcă „să-şi tragă pătura peste cap şi să aţipească". „Mai bine să nu văd" – aceasta este deviza culturii antice, care îşi căuta uitarea de sine în „optimism", într-un optimism asemănător cu al unui opioman sau al unui consumator de haşiş. Ştiinţa, în aceste condiţii, este cât se poate de formală: geometria, în parte astronomia etc. Dar o ştiinţă reală nu este posibilă, căci cum să studiezi haosul şi cine ar îndrăzni să pătrundă în el cu privirea lui scrutătoare? Curajul omului îi irită şi îi nelinişteşte pe zei, ei nu au încredere în curiozitatea lui şi nu le place când el încearcă să descopere ceea ce ei au ascuns de el sub acoperământul frumuseţii, ţesut cu fir de aur. Chiar intelectul independent

al lui Aristotel nu s-a îndepărtat prea mult de acest element fundamental al religiei antice: „Dragostea dintre zei şi om, ca fiinţe eterogene, nu este posibilă", afirmă Stagiritul[495]. Dragostea este imposibilă! Aceasta este conştiinţa teognozei pe care o avea toată Antichitatea; şi dacă ulterior filozofia romană (Cicero, Seneca etc.) a încercat să spună altceva, atunci ea aluneca, fără îndoială, de pe terenul religiei antice, trăda spiritul şi principiile iniţiale ale reprezentării pe care Antichitatea o avea despre zei. Este foarte posibil ca în acest punct să înceapă să lucească pentru ea lumina venită din Orient.

Pentru ca ştiinţa să se poată naşte, au fost necesare două sentimente, două idei, două premise: în primul rând, sentimentul şi ideea ce aveau drept conţinut *unitatea legică a făpturii* (în opoziţie cu arbitrarul capricios al demonilor, care umple „totul"); în al doilea rând, sentimentul şi ideea care afirmă *realitatea autentică a făpturii* ca atare. Numai ele puteau oferi posibilitatea de a pătrunde, cu o privire curajoasă şi directă, în profunzimea făpturii, de a o aborda cu încredere şi de a o iubi cu bucurie.

Exprimându-ne în termeni teologici, era necesar să se introducă în conştiinţă două dogme, şi anume: dogma providenţei Dumnezeului *Unic* şi dogma facerii lumii de către Dumnezeul *Bun*, adică dogma privitoare la faptul că făpturii i s-a dăruit o existenţă proprie şi autonomă. Providenţa lui Dumnezeu şi libertatea făpturii, în antinomia lor, alcătuiesc o *singură* dogmă, cea *a dragostei divine pentru făptură*, care îşi are temelia în ideea de Dumnezeu-Dragoste, adică de Trinitate a Divinităţii. Această antinomie, în întreg caracterul ei decisiv, reprezintă fundamentul ştiinţei moderne; *în afara ei nu există ştiinţă*. În acest fel, dacă mai sus am arătat că dogma Treimii este principiul iniţial al filozofiei, descoperim acum că tot ea serveşte drept regulă şi pentru constituirea ştiinţei.

Ambele idei, de care depind condiţiile de existenţă a ştiinţei, mai ales prima, existau în cărţile veterotestamentare ale Bibliei.

> „Monoteismul religiilor iudaică şi creştină, spune Christophor Sigwart[496], au creat un teren favorabil pentru o ştiinţă universală care studiază legile generale ale lumii. De fapt, ce altă formă putea lua la început ideea că cerul şi pământul sunt îmbrăţişate de o singură gândire, că omul este menit să înţeleagă această gândire, dacă nu credinţa într-un Singur Creator, Care a creat cerul şi pământul, Care l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea lui? Sub ce altă formă se putea exprima mai pregnant ideea că nimic nu este întâmplător şi că în lume lucrurile nu se încrucişează pe căi întortocheate prin voinţa unui hazard orb, dacă nu sub forma ideii de Providenţă, fără ştirea Căreia nu cade nici măcar un fir de păr de pe capul omului?"

Unitatea făpturii, nu unitatea indiferentă a elementelor haotice, ci unitatea organică a unei structuri, aceasta este condiţia prealabilă a ştiinţei. Acest lucru îl înţeleg exegeţii evrei ai Cuvântului lui Dumnezeu: „Să ştii, spune Maimonide la sfârşitul secolului al XII-lea, că întregul univers, adică sfera superioară cu tot ce cuprinde ea, nu este altceva decât un întreg individual, asemeni indivizilor Simeon şi Ruben, şi diferenţa fiinţelor care se află în el seamănă cu diferenţa dintre organele unui individ din semiţia umană. Şi aşa cum Ruben, de exemplu, constituie o persoană distinctă, alcătuită din diferite părţi, cum ar fi: muşchii, oasele, vasele sanguine, diferite organe,

lichide şi gaze, aşa şi universul este constituit din sfere, din cele patru elemente şi din combinaţiile lor". În continuare, Maimonide îşi dezvoltă amănunţit analogia dintre micro- şi macro-cosmos. „În felul acesta, concluzionează el, trebuie să ne reprezentăm universul ca pe un individ viu, pus în mişcare de sufletul din el. Această reprezentare este foarte importantă; căci, în primul rând, ea duce, cum vom vedea mai jos, la demonstraţia unităţii lui Dumnezeu; în al doilea rând, *ne arată că Unitatea creează într-adevăr unitatea.*"[497]

Se înţelege că asemenea puncte de vedere asupra esenţei lumii trebuiau să fie favorabile studiului naturii; gânditorii evrei chiar îl pretind. La întrebarea: „Suntem obligaţi să cunoaştem unitatea lui Dumnezeu pe calea studiului?", rabbi Behai, care a trăit la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului al XII-lea, răspunde: „Oricine este capabil să studieze acest obiect, la fel ca şi obiectele intelectuale care îi seamănă, trebuie să le cerceteze în măsura în care i-o permit forţele intelectuale... Iar cine se sustrage de la aceasta merită să fie blamat şi este considerat a face parte dintre cei indolenţi atât în studiu, cât şi în faptă... Esenţial în acest studiu este să înţelegi semnele înţelepciunii Creatorului, care apar în creaturile Sale, şi să le cântăreşti în suflet în funcţie de forţele tale cognitive. Căci dacă semnele înţelepciunii s-ar exprima la fel în toate creaturile, ele ar fi clare pentru toţi şi pentru fiecare, gânditorul şi ignorantul ar fi egali în cunoaşterea lor; dar, deşi aceeaşi în fundamentul şi în principiul ei, înţelepciunea se exprimă diferit în diferite creaturi, la fel cum razele de soare, care sunt în esenţă unul şi acelaşi lucru, capătă diferite culori trecând prin sticle diferite, la fel cum culoarea apei depinde de culorile plantelor pe care le conţine. Iată de ce trebuie să studiem creaturile Creatorului de la mic la mare: ca să descoperim semnele înţelepciunii ascunse în ele. Iată de ce trebuie să pătrundem în ele şi să medităm asupra lor, pentru a ne face despre ele o concepţie mai mult sau mai puţin clară"[498].

Dacă universul ar fi uniform, după rabbi Behai, acest lucru ar arăta caracterul mecanic, neliber al cauzei care l-a produs. Dimpotrivă, varietatea universului, conţinută în unitate, arată că Voinţa care l-a produs a fost unică, liberă şi creatoare. Dar dacă în proprietăţile universului se oglindesc proprietăţile lui Dumnezeu, înseamnă că *„studiul creaţiei ca singura cale de cunoaştere a înţelepciunii Creatorului ne este dictat de raţiune, scriptură şi tradiţie.* De raţiune, pentru că ea ne convinge că superioritatea omului faţă de celelalte animale constă în facultatea, pe care i-a dăruit-o Dumnezeu, de a cunoaşte, a înţelege şi recepta semnele înţelepciunii care sunt ascunse în *întregul* univers. Faptul ne este indicat de cele spuse: «El Care ne dă mai multă înţelepciune decât dobitoacelor pământului şi mai multă pricepere decât păsărilor cerului» (*Iov* 35, 11). De aceea, dacă omul reflectează la principiile înţelepciunii divine şi studiază semnele acesteia, atunci superioritatea faţă de animale va fi în măsura în care el exploatează facultatea de cunoaştere care i s-a dat. Dacă se sustrage de la cercetarea acestora, atunci nu numai că nu este mai presus de dobitoace, ci este chiar mult mai prejos decât ele, cum s-a spus: «Boul îşi cunoaşte stăpânul şi asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaşte; poporul Meu nu Mă pricepe» (*Isaia* 1, 3).

Că acesta (studiul creaţiei) ne este dictat de Sfânta Scriptură, continuă rabbi Behai, se vede din cele spuse: «Ridicaţi ochii în sus şi priviţi: Cine le-a zidit pe toate acestea?» (*Isaia* 40, 26); «Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna şi stelele pe care Tu le-ai întemeiat» (*Psalmi* 8, 3); «Nu ştiţi voi, oare, n-aţi auzit, nu vi s-a spus oare de la început, n-aţi înţeles voi ce vă învaţă întemeierea lumii?» (*Isaia* 40, 21); «Surzilor, auziţi; orbilor, priviţi, vedeţi!» (*Isaia* 42, 18); «Înţeleptul are ochii în cap, iar nebunul merge întru întuneric...» (*Ecclesiastul* 2, 14)[499]".

Apoi Behai se referă la tratatul talmudic *Sabbat*[500], în care este scris: „Despre cel care este în stare să calculeze mişcarea aştrilor şi n-o face, Scriptura spune: «Cei care doresc, la ospeţele lor, chitară, harpă, tobă, flaut şi vin ei nu iau în seamă faptele Domnului şi nu văd lucrurile mâinilor Sale» (*Isaia* 5, 12). Omul este chiar obligat să calculeze mişcarea aştrilor", spune rabbi Behai, referindu-se la *Deuteronomul* 4, 6. „În felul acesta, concluzionează el, este suficient demonstrată obligaţia noastră de a studia creaţia pentru ca, din semnele înţelepciunii manifestate în ea, să obţinem argumentele existenţei lui Dumnezeu şi ale celorlalte principii ale religiei."[501]

Aşadar, reprezentanţi eminenţi ai concepţiei monoteiste văd în monoteism condiţia care face ştiinţa posibilă, iar în ocupaţiile ştiinţifice, expresia necesară şi manifestarea convingerilor lor. „Dimpotrivă, în condiţiile dominaţiei politeismului, este imposibilă aparaţia ştiinţei"[502], căci „politeismul îl predispune pe om să divizeze şi să izoleze fenomenele, îi deviază în altă direcţie gândirea şi întârzie dezvoltarea cunoaşterii"[503]. „În ţările în care domină politeismul, din când în când pot apărea oameni mari, care, cu elanul puternic al inteligenţei lor, debarasându-se de noţiunile politeiste ale ţării lor, descoperă într-o măsură mai mică sau mai mare regularitatea şi unitatea fenomenelor naturale; dar ideile şi opiniile lor nu se pot consolida; rămân fără efect asupra spiritelor şi, în consecinţă, nu exercită nici o influenţă asupra dezvoltării cunoaşterii. Aceasta se întâmplă pentru că în ţările politeiste, orientarea spiritelor este total opusă celei ştiinţifice. Politeismul tinde să separe şi să disocieze fenomenele universale, în timp ce ştiinţa, dimpotrivă, tinde să le unifice şi să le generalizeze. Politeismul conduce spiritele spre atribuirea câte unei cauze particulare fiecărui fenomen; iar ştiinţa le învaţă să reducă la o singură cauză o mulţime de fenomene. Însă monoteismul, învăţându-i pe oameni că tot ce se produce în lume are ca prim principiu o fiinţă supremă, trebuie, cum s-a spus mai înainte, să conducă inevitabil la ştiinţă."[504]

Ca o confirmare a faptului că fără monoteism nu există ştiinţă sunt indicate cinci categorii de fapte, şi anume:

1. „La nici un popor de confesiune politeistă nu se observă o dezvoltare a cunoaşterii;

2. în Grecia antică, păgână, nu a existat nimic asemănător cu ceea ce numim dezvoltare a cunoaşterii"; ideile filozofice n-au avut nici un efect asupra poporului;

3. „arabii, de îndată ce au adoptat islamul, de îndată ce s-a implantat printre ei monoteismul, s-au simţit cuprinşi de năzuinţa spre cunoaştere şi, curând, au devenit poporul cel mai cultivat al lumii de atunci;

4. dispersaţi pe întreaga suprafaţă a pământului şi suferind tot felul de dificultăţi şi persecuţii, totuşi evreii, peste tot şi întotdeauna, şi-au manifestat dorinţa de cunoaştere...;

5. în Europa, unde, o dată cu introducerea creştinismului, s-a implantat monoteismul... a început evoluţia intelectuală..."[505].

Gândirea antică nu se apropia de întemeierea ştiinţei decât în măsura în care devenea „ateistă", cum se spunea pe atunci, adică pe măsură ce scutura jugul fricii de demoni şi presimţea monoteismul[506]; succesorii celor care au moştenit tronul filozofic al lui Anaxagoras, Socrate, Platon şi Aristotel se apropiau de ştiinţă pe măsură ce atingeau monoteismul. Dar firul spiritului ştiinţific, după Aristotel, s-a subţiat, deoarece a început tendinţa panteistă şi politeistă. De asemenea, este semnificativ faptul că şcoala liber-cugetătoare a lui Epicur, la fel ca şi toţi liber-cugetătorii tuturor epocilor şi naţiunilor, nu a avansat în domeniul ştiinţei nici un principiu creator şi, dacă Lucretius Carus afirmă cu emfază despre Epicur că acesta, pasămite, *potuit rerum cognoscere causas*[507], aceasta, desigur, nu este decât o retorică bombastică a ateismului: la Epicur, mai puţin decât la oricine, se poate observa o cunoaştere în domeniul *ştiinţelor naturii*. Floarea ştiinţei greceşti este Aristotel, mort în anul 322 î.H.; dar în cele trei secole de la moartea lui ştiinţele naturii au făcut prea puţin, dacă nu ţinem cont de studiile pur formale sau descriptive din domeniul geometriei şi astronomiei[508]. De ce? Pentru că un obstacol în calea dezvoltării lor l-a constituit climatul spiritual al Antichităţii.

„Se poate afirma cu maximă îndreptăţire că grecii şi romanii nu au avut ştiinţe naturale, spune un autor pe care l-am citat deja[509]. În pofida începutului foarte promiţător, ele s-au dovedit incapabile să se dezvolte. Ce-i drept, în decursul mileniului care îi desparte pe Thales şi Pitagora de pieirea Imperiului Roman de Apus, unii dintre gânditori se dovedesc a fi de o profunzime excepţională. Indiscutabil, Aristotel şi Arhimede fac parte dintre marii maeştri ai omenirii. Şi şcoala din Alexandria, un anumit timp, părea să asigure un progres continuu în domeniul ştiinţelor naturii. Dar nimic nu demonstrează mai clar încetarea studiului naturii la grecii antici decât simplul fapt că peste patru sute de ani după Aristotel – interval de timp egal cu perioada dintre Roger Bacon şi Newton – a putut să apară Pliniu, acest compilator de informaţii neverificate. E ca şi cum Herodot şi Tacit ar fi făcut schimb de locuri."

Ştiu că mă vei întreba: „Dar de ce primii creştini n-au creat ştiinţa?". Pentru că aveau altceva de făcut. Probabil că, în general, creştinul nu are timp să se ocupe de ştiinţă, deoarece s-a dăruit întru totul ascezei, deşi numai el posedă toate datele necesare pentru o ştiinţă adevărată. Ulterior, dezvoltarea ştiinţei creştine a fost împiedicată de obstacole pur istorice, aceleaşi care, *în general*, în condiţiile oricărei credinţe, au împiedicat dezvoltarea ştiinţei. Dar, pe lângă aceasta, creştinismul de început, deşi înalt şi pur, era totuşi prea sărac în cuvinte faţă de ceea ce posedau asceţii. În Biserica de început, oamenii încă nu aveau timp să reflecteze şi să-şi articuleze trăirile; de fapt, viaţa alerga prea repede pentru ca ei să se ocupe de ştiinţă, prea eshatologică era simţirea vieţii pentru ca ei să se ocupe de imaginea trecătoare a acestei lumi, gata-gata să se topească şi să se prăbuşească. Dar ideea

de Providenţă ca guvernare directă de către Dumnezeu a vieţii lumii era deja vie şi clară; asemeni autorului psalmului 103, vechii creştini contemplau cu bucurie pioasă unitatea şi legitatea armonioasă a lumii: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înţelepciune le-ai făcut! Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta". Oare cuvintele Sfântului Clement Romanul[510] nu reprezintă o dezvoltare somptuoasă a acestei teme? Ascultă:

„...Să ne ţintim privirile spre Tatăl şi Creatorul întregii lumi şi să reflectăm la măreţele şi desăvârşitele Lui daruri şi la binefacerile Sale. Să-L privim cu mintea şi să pătrundem cu ochii sufletului în voinţa Lui cea îndelung răbdătoare: să ne gândim cât e El de blând cu întreaga Lui creaţie. Cerurile, care se clatină la porunca Lui, i se supun. Iar ziua şi noaptea îşi săvârşesc fuga hărăzită fără să se împiedice una pe alta. Soarele şi Luna, ca şi horele stelelor, după orânduiala Lui, se rotesc în hotarele stabilite de El, în acelaşi gând, fără vreo abatere. Glia care rămâne grea, κυοφοροῦσα, la vrerea Lui, la soroacele hotărâte, produce hrană din belşug pentru oameni şi pentru toate vietăţile pământului, fără să se împotrivească sau să schimbe ceva din cele poruncite de El. Hotarele cele nedescoperite ale abisurilor şi cele nepovestite ale adâncurilor se ţin prin aceleaşi porunci. Întinderea, κύτος, apelor mării nemărginite, unite prin prevederea Lui în adunări, nu trece de îngrădirile ce i s-au pus, ci face aşa cum i s-a statornicit. Doar a spus El: «Până aici vei veni şi mai departe nu te vei întinde, aici se va sfărâma trufia valurilor tale» (*Iov* 38, 11). Oceanul, care e de netrecut pentru oameni, şi lumile aflate dincolo de el[511], prin aceleaşi legi ale lui Dumnezeu sunt conduse. Anotimpurile, primăvara, vara, toamna şi iarna vin în pace unele după altele. Şirul vânturilor, fiecare la timpul lui, îşi face slujirea fără vreo nesocotire. Izvoarele nesecate, făcute pentru folosinţă şi sănătate, îşi dau din belşug sânul, pentru viaţa oamenilor. În sfârşit, cele mai mici vieţuitoare îşi formează comunităţile în unire şi pace. Tuturor le-a poruncit să vieţuiască în bună înţelegere şi pace Marele Creator şi Stăpânul a toate, care ne face bine la toţi, mai ales nouă, celor care căutăm scăpare la îndurarea Lui prin Domnul nostru Iisus Hristos, Căruia i se cuvin slava şi mărirea în vecii vecilor. Amin."

Da, este dezvoltarea vechii teme biblice; dar câte noi aprofundări sunt aici! *Acolo*, atenţia se îndreaptă spre ceea ce are natura de efect, spre ceea ce pare a încălca normalitatea cursului ei, spre ceea ce cărţile de popularizare numesc „minuni ale naturii"; *aici*, dimpotrivă, se are în vedere legitatea în cotidian, universalitatea Logosului. *Acolo*, inspiraţia surprinde prin tumultuozitate; *aici*, prin seninătate; *acolo*, puterea şi slava lui Dumnezeu erau lăudate într-o inspiraţie zgomotoasă; *aici*, blândeţea şi răbdarea Lui sunt lăudate în imnuri molcome. *Acolo*, natura apărea şi dispărea printr-un singur gest al Creatorului; *aici*, se supune legilor sale, date de Creatorul şi Tatăl ei, comune pentru întregul univers şi chiar pentru necunoscutele lumi de dincolo de ocean[512]. Într-un cuvânt, de la forţa stihială, atenţia a trecut la legitatea raţională a naturii. Percepţia naturii a devenit mai interiorizată, mai sinceră şi mai pătrunzătoare.

Şi pe măsură ce avansăm, tot mai profundă este cunoaşterea părţii lăuntrice a naturii. Celebrul *Imn pentru Hristos Mântuitorul* al lui Clement Alexandrinul – dedicat, de altfel, omenirii şi nu naturii – respiră un nou sentiment al fiinţei, certitudinea calmă şi de nezdruncinat a faptului că, fără vrerea lui Dumnezeu, nu cade nici un fir de păr din cap. Iată acest imn[513]:

„Îmblânzitor al asinilor sălbatici,
Aripă a puilor ce zboară drept,
Cârmă de nezdruncinat a tinerilor,
Păstor al mieilor împărăteşti!
Copiii Tăi nevinovaţi
Adună-i
Să Te slăvească-n sfinţenie,
Sincer să Te cânte,
Cu buzele lor curate,
Pe Tine, căpetenie a copiilor, Hristoase!
Împărat al sfinţilor,
Cuvinte suveran
Al Tatălui celui de sus,
Dătător al înţelepciunii,
Tăria celor ce suferă,
Stăpânul veşniciei,
Al seminţiei muritoare
Mântuitorule Iisuse!
Păstor şi Făptuitor,
Cârmă, Frâu,
Aripă cerească
A turmei sfinte!
Pescar al oamenilor
Mântuiţi de Tine,
Pescar al peştilor curaţi
Prinşi cu nada cea mai dulce
În valurile duşmănoase
Ale mării necinstei!
Du-ne, Stăpâne,
Pe noi, oile raţionale!
Du-ne, Sfinte,
Împărate al copiilor neprihăniţi!
Du-ne pe calea lui Hristos.
Tu eşti Calea cerească,
Cuvântul veşnic,
Veacul nemărginit,
Lumina veşnică,
Izvorul îndurării,
Ocârmuitorul virtuţii,
Viaţa preacurată
A cântăreţilor lui Dumnezeu, Hristoase Iisuse!
Laptele ceresc
Din cele mai dulci sânuri
Ale Fecioarei celei pline de har
E revărsarea înţelepciunii Tale!
Noi, sufletele Tale,
Hrănite de buzele gingaşe,
Pline
De răsuflarea gingaşă
A pieptului Matern,
Cântece simple,
Imnuri nevinovate
Împăratului Hristos,

Drept sfântă răsplată
Pentru învăţătura vieţii
Îi cântăm laolaltă.
Cântăm simplu
Pe tânărul Suveran.
Voi, chip al păcii,
Copii ai lui Hristos,
Oameni sfinţi,
Cântaţi-l laolaltă pe Dumnezeul păcii!".

Acest ansamblul de idei monoteiste despre Providenţă şi despre legitatea făpturii se repetă în toată patristica ulterioară, în special cu o nuanţă apologetică, adică pentru „cei din afară", pentru „străini". Când este orientat spre „ai săi", spre cercul intim, sincer, faţă de care îţi poţi deschide sufletul, atunci este lăsat liber nu doar sentimentul iubirii pentru Creatorul şi Ziditorul, ci şi pentru însăşi făptura. O milă *acută*, nemărginită şi fiorul unei pioase *iubiri* pentru „întregul Adam primordial" îi încearcă inima ascetului atunci când s-a debarasat de carapacea păcatului. Când murdăria este spălată de pe suflet printr-o nevoinţă îndelungată, printr-o renunţare continuă, printr-o lungă „scrutare a sinelui", atunci, în faţa conştiinţei înnoite şi purtătoare de duh, făptura lui Dumnezeu se arată ca o fiinţă autonomă şi suferindă, sublimă şi murdărită, ca un prunc rătăcit al lui Dumnezeu. Numai creştinismul a dat naştere unei iubiri, nemaivăzută până atunci, pentru făptură şi a pricinuit inimii rana milei drăgăstoase pentru tot ce există. „Sentimentul naturii", dacă prin aceasta înţelegem atitudinea faţă de făptura *însăşi*, nu faţă de formele ei, dacă vedem în el ceva mai mult decât o plăcere exterioară, subiectivă şi estetică, în faţa „frumuseţii naturii", acest sentiment, deci, este în întregime creştin şi în mod categoric nu poate fi conceput în afara creştinismului[514], căci el presupune sentimentul realităţii făpturii. Dar acest sentiment al naturii nu a luat şi nu ia naştere în sufletele *homoiousian*-iştilor „temperaţi", aflaţi pe poziţii protestante, care raţionalizează totul, care favorizează raţiunea, ci apare la nevoitorii care înfrânează raţiunea, la asceţii riguroşi, la înfăptuitorii nevoinţei, la adepţii *homoousiei*.

O asemenea atitudine faţă de făptură nu a devenit posibilă decât atunci când oamenii au văzut nu simpla cochilie a demonilor, nu doar o emanaţie oarecare a Divinităţii şi nu apariţia Ei fantomatică, precum apariţia curcubeului în stropii de apă, ci o creatură a lui Dumnezeu, autonomă, independentă şi responsabilă, iubită de Dumnezeu şi capabilă să răspundă iubirii Lui. Dimpotrivă, toate celelalte reprezentări care par a glorifica făptura o reduc în realitate la nimic; independenţa ei, existenţa ei proprie, deci autonomia ei liberă sunt pure *iluzii*. Făptura ca atare nu este absolut nimic şi reali nu sunt decât demonii sau „substanţa" aflată la baza acestui nimic, o substanţă necunoscută şi implacabilă; dar şi demonii şi substanţa, neavând „temeiul de sine" al iubirii trinitare, nu sunt absolute şi, de aceea, sunt iarăşi iluzorii. Orice concepţie despre lume situată în afara creştinismului este acosmică şi ateistă în esenţa sa profundă: pentru ea nu există nici Dumnezeu, nici lumea.

„Dumnezeu nu poate înceta a fi Dumnezeu, aşa cum triunghiul nu poate face ca suma unghiurilor sale să nu mai fie egală cu suma a două unghiuri

drepte"[515]; egoismul divin, iată ce l-a transformat pe Dumnezeu în demon. Dimpotrivă, ideea creştină de Dumnezeu ca Iubire Esenţială, ca Iubire în interiorul Sinelui Său şi, de aceea, în afara Sa, ideea de smerenie a lui Dumnezeu, de auto-kenoză a lui Dumnezeu, manifestată mai întâi în creaţia lumii, adică în punerea alături de Sine a unei existenţe autonome, în dăruirea libertăţii de a se dezvolta conform legilor proprii şi, prin urmare, în limitarea benevolă a Lui Însuşi, deci ideea de smerenie a lui Dumnezeu, ideea de auto-micşorare a lui Dumnezeu, spun, a permis pentru prima oară să se recunoască şi că făptura este independentă şi, în consecinţă, responsabilă moral faţă de Dumnezeu. În lumea antică nu putea exista ideea de responsabilitate morală a făpturii faţă de Dumnezeu pentru că nu exista ideea libertăţii făpturii. Hristos a împins ideea de smerenie a lui Dumnezeu până la limita sa extremă: Dumnezeu, intrând în lume, lasă deoparte imaginea slavei Sale şi ia chipul făpturii Sale (*Filipeni* 2, 6-8), se subordonează legilor de viaţă ale făpturii[516], nu violează cursul lumii, nu doboară lumea cu fulgerul şi n-o surzeşte cu tunetul, cum concepeau păgânii aceste lucruri (să ne amintim măcar de Zeus şi Semele), ci doar luceşte în faţa ei ca o lumină sfioasă, atrăgând spre Sine făptura păcătoasă şi obosită, îndemnând-o la înţelepciune, dar nepedepsind-o. Dumnezeu iubeşte făptura Sa şi suferă pentru ea, suferă din pricina păcatului ei. El întinde mâinile spre făptura Sa, o roagă, o cheamă, aşteaptă să vină la El fiul rătăcit. Iar omenirea, aflată în fruntea făpturii, este responsabilă pentru ea faţă de Dumnezeu, la fel cum un om este responsabil pentru altul.

Desigur, aici nu este exprimată exact ideea dogmatică; dar am procedat aşa cu bună intenţie, pentru că astfel trăirile sunt prezentate într-o formă mai grosieră, deci mai vizibilă.

Speranţa mântuirii şi înnoirii făpturii, sentimentul chinuitor al responsabilităţii libere faţă de făptură, mila acută pentru ea, conştiinţa profundă a propriei neputinţe, neputinţă rezultată din păcat şi necurăţie, invadează răscolitor sufletul ascetului, ajungând până la izvorul ascuns al lacrimilor. Noi, cei răscumpăraţi, care am primit totul de la Dumnezeu şi suntem îngropaţi în păcat, adeseori nici măcar nu mai vedem lumea din cauza acestui păcat, deşi „Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea" (*Ioan* 3, 16-17); deşi Hristos, chiar în momentul triumfal al vieţii Sale pământeşti, le-a poruncit ucenicilor Săi: „Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura, πάσῃ τῇ κτίσει" (*Marcu* 16, 15); deşi avem „nădejdea... care a fost propovăduită la toată făptura de sub cer, ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν" (*Coloseni* 1, 23); deşi „făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu, căci făptura a fost supusă deşertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejde, pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi de robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum. Şi nu numai atât, ci şi noi, care avem pârga Duhului, şi noi înşine suspinăm în noi, aşteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru" (*Romani* 8, 19-23).

„Iubirea naturii... Dar ascetismul, dar fuga de natură?" auzi obiecţii ale oamenilor de lume. Drept răspuns, afirm anticipat că în literatura laică spiritul ascetismului creştin a rămas cu totul neînţeles şi ceea ce se spune despre el este superficial şi nefundat. Cuvintele scriitorilor laici despre exerciţiul spiritual, în marea lor majoritate, sunt vorbe „jalnice", de altfel provocate, în parte, de nepriceperea adversarilor lor ecleziastici şi, în parte, de imposibilitatea de a vorbi despre experienţa ascetică *în afara* experienţei înseşi. De aici provine faptul că de obicei nu se observă diferenţa esenţială dintre ascetismul creştin şi cel al altor religii, mai ales al hinduismului. Desigur, nu este dificil de „demonstrat" identitatea acestora, de comparat câteva cuvinte disparate şi expresii luate din context. Dar cine a pătruns în esenţa lăuntrică a acestor tipuri de ascetism va spune că nu există nimic mai contrar decât ele. Acel ascetism este o fugă, acesta este o stratagemă; acela este trist, acesta este plin de bucurie. Acela se bazează pe vestea rea despre răul care domină în lume; acesta, pe vestea bună despre biruinţa asupra răului din lume. Acela dă superioritate, acesta – sfinţenie. Acela izvorăşte din om, acesta de la Dumnezeu. Aceluia îi repugnă făptura, deşi tinde fără voie spre răul ei, urmărind să capete puteri magice asupra ei; acesta este îndrăgostit de făptură, deşi urăşte păcatul care o roade, şi ascetul nu are nevoie de puteri magice, pentru că făptura curăţită prin har va scutura jugul heteronomiei păcatului şi va putea trăi singură, după modelul de existenţă care i s-a dat dintotdeauna. Pentru acel ascetism totul este fantomatic şi sublim pe din afară, pe când în interior este imund şi plin de putregai; pentru acesta, totul este plin de realitate, iar frumuseţea vizibilă este „tină" şi putreziciune faţă de ceea ce se ascunde în tainiţele făpturii create de Dumnezeu. Pentru acel ascetism făptura este aservită cauzei sale; pentru acesta, ea se determină în mod liber în raport cu Creatorul şi Tatăl. Pentru acel ascetism moartea este un element constitutiv al vieţii făpturii; pentru acesta, ea e o nebunie, un fenomen contingent, retezată de la rădăcină de către Hristos. Acel ascet pleacă pentru a pleca, se ascunde; acesta pleacă pentru a deveni curat, pentru a o învinge. Acela închide ochii la făptură; acesta se străduieşte să şi-i limpezească, pentru a vedea mai clar. Nu există nimic mai opus decât aceste două tipuri de ascetism. Disperarea şi triumful, deprimarea şi bucuria, iată ce se distinge de la bun început[517].

Dar cu cât nevoinţa este mai profundă, cu atât mai clar se observă aceste elemente specifice ale atitudinii creştine faţă de făptură în general şi faţă de om în special. Creştinul care nu acceptă nevoinţa până la sfârşit, care continuă să rămână „din lume"[518], creştinul care nu este capabil şi nu caută să fie „mai presus de vărsarea lumii"[519] poate huli făptura lui Dumnezeu, se poate strâmba cu dezgust la unul sau altul dintre fenomenele naturale, fiindu-i silă de el. Vezi şi tu că intelectualitatea este cea căreia îi repugnă căsătoria. *Sonata Kreutzer* a lui L. Tolstoi, această operă tipic intelectuală, nu este în acelaşi timp şi noroi, şi blasfemie? Oare atitudinea condescendent-dezgustată şi, în esenţă, murdar-scârbită faţă de trup din partea oamenilor cu o concepţie „ştiinţifică" despre lume nu neagă acest trup în profunzimea sa tainică, în rădăcina sa mistică? Ascetismul nu este recunoscut pentru că

esenţa lui este ideea de îndumnezeire[520], este ideea – îndrăznesc să utilizez o expresie compromisă de eretici – de *trup sfânt*.

Intelectualii îi reproşează concepţiei ecleziastice un dualism metafizic şi nu observă că aruncă asupra Bisericii minciuna propriului *lor* dualism[521]. Or, teologia patristică, într-o manieră foarte netă, dezvoltă adevărul că viaţa veşnică nu este numai a sufletului, ci şi a trupului; astfel, după Sf. Grigorie de Nyssa, ἡ ζωὴ αὕτη οὐ τῆς ψυχῆς ἐστι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος[522]. Nu doar „sufletul creştinului" devine „părtaş naturii divine, κοινωνὸς θείας φύσεως γένηται"[523], ci şi trupul; omul se uneşte cu Dumnezeu spiritual şi trupeşte. Cum spune Simeon Noul Teolog, *„homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur"*[524] etc. Curăţia inimii deschide privirea asupra lumii de sus şi, astfel, îl structurează pe om în întregime. Se iluminează sufletul, se iluminează şi trupul; sufletului sfânt îi este conjugat şi un trup sfânt.

Stâlpii concepţiei ecleziastice despre viaţă, Sf. Irineu de Lyon, Sf. Metodiu al Patarelor, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Hrisostom şi mulţi alţii au exprimat această idee cu atâta claritate şi o susţin cu asemenea fermitate, încât cititorul care priveşte ascetismul cu ochii scriitorilor laici care vorbesc despre ascetism sau din ignoranţă, sau din rea-voinţă la adresa Sfintei Biserici, acest cititor, deci, nu poate să nu rămână stupefiat.

Ideea de trup sfânt...

O servesc posturile; şi din aceeaşi pricină lăuntrică, în virtutea căreia sunt respinse posturile, intelectualitatea *se ruşinează* de mâncare. O face sincer, şi groaznic e tocmai faptul că o face sincer. Intelectualul nu se pricepe nici să mănânce, nici să guste, nu ştie nici măcar ce înseamnă să guste, ce înseamnă mâncarea *sfinţită*; nu „gustă" darul lui Dumnezeu, nici măcar nu „mănâncă" mâncarea, ci „înfulecă" substanţe chimice. Se îndeplineşte o simplă „funcţie fiziologică", animalică, chinuitor de ruşinoasă; şi această „funcţie" le repugnă, se ruşinează de ea. Se ruşinează şi totuşi o fac; iată de ce intelectualul mănâncă şi se căsătoreşte cu cinism, provocator, atentează la pudoarea lui şi a altuia. Nu are în suflet linişte şi pace, ci doar agitaţie şi deprimare; este primul semn al sufletului lipsit de har, nerecunoscător faţă de viaţă, care refuză darul nepreţuit al lui Dumnezeu, care doreşte cu orgoliu să reorganizeze *în felul lui* întreaga existenţă.

Pentru a marca în ce măsură această repulsie a simţirii intelectuale a lumii sau, mai degrabă, a nesimţirii intelectuale a lumii este diferită de atitudinea bisericească, voi aminti câteva canoane referitoare la viaţa trupului, adică reguli bisericeşti ce stabilesc atitudinea credinciosului faţă de *trup*, subliniind că această expresie a conştiinţei bisericeşti nu este dată de cine ştie ce eudemonişti, ci de asceţi şi de luptătorii pentru ideea ascetismului.

Iată canoanele Sfinţilor Apostoli[525]:

„*Canonul 5*. Episcopul sau prezbiterul sau diaconul să nu-şi alunge soţia sub pretextul pietăţii. Şi dacă o alungă, va fi excomunicat din comuniunea bisericească; dacă se încăpăţânează, va fi scos din cinul preoţesc".

„*Canonul 51*. Dacă cineva, un episcop sau prezbiter sau diacon sau alt cin bisericesc se fereşte de căsătorie şi de carne şi vin şi asta nu întru fapta abţinerii, ci din silă, uitând că totul e foarte bun şi că Dumnezeu, creându-i pe oameni, i-a făcut bărbat şi femeie, astfel că acela huleşte şi cleveteşte creaţia, sau se va îndrepta, sau va fi scos din cinul preoţesc şi excomunicat din Biserică. La fel se va proceda şi cu mirenii".

Şi mai ferme sunt canoanele Sinodului local de la Gangra. „Sinodul care a avut loc la Gangra, în cadrul mitropoliei din Paflagonia, relatează Zonaras şi Balsamon[526], a fost după întâiul Sinod de la Niceea, împotriva unui oarecare Eustaţiu şi a complicilor lui care, clevetind căsătoria legitimă, spuneau că nici un om căsătorit n-are speranţa în mântuire de la Dumnezeu. Dându-le crezare, bărbaţii îşi alungau soţiile şi femeile îşi părăseau bărbaţii, voind să trăiască o viaţă castă; apoi, nesuportând viaţa neprihănită, cădeau în preacurvie. Adepţii lui Eustaţiu împânzeau şi alte învăţături contrare tradiţiei Bisericii şi obiceiului, îşi însuşeau ofrandele bisericeşti, iar soţiile se îmbrăcau la ei în straie bărbăteşti şi îşi tăiau părul. De asemenea, porunceau să se ţină post şi în zilele de duminică, iar posturile stabilite de Biserică le respingeau şi mâncau, respingând carnea, iar în casele oamenilor căsătoriţi nu voiau nici să se roage, nici să se împărtăşească, le întorceau spatele preoţilor căsătoriţi şi disprețuiau, ca fiind necurate, locurile în care se aflau rămăşiţele mucenicilor şi îi condamnau pe acei care aveau bani şi nu îi împărţeau, spunând că pentru ei nu mai poate fi speranţă de mântuire; mai prescriau şi învăţau încă multe alte lucruri. Aşadar, împotriva lor Sfinţii Părinţi, adunându-se, au statornicit canoanelor care urmează..."

Iată câteva dintre aceste reguli[527]:

„*Canonul 1*. Dacă cineva condamnă căsătoria şi îi repugnă femeia credincioasă şi pioasă, care se împreunează cu soţul ei, dacă o dojeneşte spunându-i că n-ar putea ajunge în împărăţie, acela să fie anatema".

„*Canonul 4*. Dacă cineva judecă despre un prezbiter căsătorit că nu se cuvine să se împărtăşească din darurile aduse de acesta la liturghia pe care o săvârşeşte, anatema asupra lui".

„*Canonul 9*. Dacă cineva rămâne cast sau se abţine de la căsătorie pentru că îi repugnă şi nu de dragul bunătăţii şi sfinţeniei castităţii, să fie anatema".

„*Canonul 10*. Dacă cineva dintre cei caşti, în numele Domnului, se va crede mai presus de cei căsătoriţi, să fie anatema".

„*Canonul 14*. Dacă vreo femeie, repugnându-i căsătoria, vrea să-şi părăsească bărbatul şi să plece, să fie anatema".

Şi multe altele. Asemenea anateme au fost puse şi asupra celor care condamnă straiele din mătase şi pe cele „frumoase", asupra celor cărora le repugnă carnea, asupra celor care îşi scornesc arbitrar posturi duminica etc.[528]

Iată exemple ale felului cum Biserica priveşte viaţa dată de Dumnezeu şi manifestările ei. Intelectualul, omul raţiunii, care trăieşte *homoiousia*, „iubeşte" cu vorba lumea întreagă şi consideră *totul* „firesc", dar în realitate urăşte *întreaga* lume în viaţa ei *concretă* şi ar vrea s-o distrugă pentru a pune în locul ei noţiunile raţiunii *sale*, adică, în esenţă, eul său care se afirmă singur; şi îi repugnă tot ce e firesc, deoarece firescul este viu şi, de aceea, concret, imposibil de cuprins în noţiuni, iar intelectualul nu vrea să vadă pretutindeni viaţa, ci doar artificialul, doar formule şi noţiuni, pretinzând în plus ca acestea să fie *ale lui*. Secolul al XVIII-lea, care a fost prin excelenţă secolul intelectualităţii, numit nu fără temei „Secolul Iluminismului" – desigur, al „iluminismului"

intelectual –, şi-a stabilit în mod conştient drept scop: „Totul să fie artificial, nimic natural!". Natură artificială, sub forma grădinilor tunse, moravuri artificiale, statalitate artificială, revoluţionară, religie artificială. Kant, acest mare reprezentant al intelectualismului, a încununat această aspiraţie spre artificial şi mecanic, fără să aibă (de fapt, nici nu putea avea, conform concepţiei lui) *nimic* natural în el, începând cu deprinderile de viaţă şi terminând cu principiile superioare ale filozofiei. Dacă doriţi, această mecanizare a întregii vieţi are o latură a ei, teribilă şi grandioasă, adierea lui Lucifer căzut; iar toate aceste născociri, desigur, se menţin totuşi doar prin acel *spirit creator* pe care îl fură de la *viaţa* dăruită de Dumnezeu. Acelaşi lucru trebuie să-l spunem şi despre contemporanii care desăvârşesc doctrina lui Kant.

Cu totul altfel priveşte viaţa ascetul „înţelept". Deşi nu consideră că ordinea existentă ar fi „naturală", ci că este o pervertire a naturii, el iubeşte lumea cu o dragoste autentică, şi murdăria care a copleşit-o o suportă cu îndurare şi o acoperă cu blândeţea sa. „Iubindu-i pe toţi oamenii, cum spune avva Talasie[529], el nu iubeşte nimic din ce este omenesc", adică din ceea ce îi este propriu omenirii păcătoase; dezvoltând această idee după concepţia Sfinţilor Părinţi, putem spune că „iubind întreaga făptură, el nu iubeşte nimic din ce-i al făpturii", adică din ce-i este propriu făpturii decăzute. Nimic nu trebuie să-l dezguste şi să-l irite, nici măcar propria persoană şi propriile slăbiciuni[530]. Bunătatea sufletului, care, de altfel, nu exclude uneori nici mânia sfântă, dar fără iritare, fără nervozitate, fără ieşiri isterice – iată care este dispoziţia sufletească egală cu sine şi constantă a ascetului. El trăieşte cumpătat şi paşnic, îndeplinindu-şi, precum soarele, nevoinţa[531].

Şi cu cât mai sus se înalţă ascetul creştin pe calea sa, în lumea de sus, cu atât mai clar se luminează ochiul lui lăuntric, cu atât mai profund coboară Duhul Sfânt în inima lui, cu atât mai limpede vede ascetul miezul interior şi nespus de preţios al făpturii, cu atât mai viu se aprinde în sufletul său mila faţă de pruncul rătăcit al lui Dumnezeu. Iar atunci când asupra sfinţilor, în elanurile lor sublime de rugăciune, cobora Duhul, ei erau luminaţi de o dragoste orbitoare şi strălucitoare pentru făptură. Însăşi Preasfânta Stăpână i-a descoperit unuia dintre aleşii ei că „pustnicia înseamnă a te consacra rugăciunii pentru lumea întreagă"[532].

Ascetismul ca fapt istoric este continuarea directă a harismatismului; în esenţă, asceţii sunt harismaticii timpurilor noi, iar harismaticii au fost cei dintâi asceţi. Legătura dintre pneumatoforie şi ascetism este neîndoielnică[533]. Şi tocmai printre harismatici şi asceţi se pot găsi exemplele cele mai frapante ale acelui sentiment pe care nu mă pricep să-l numesc altfel decât îndrăgostire de făptură.

Iată de ce în *Canonul cel Mare al cuviosului părintelui nostru Andrei Criteanul şi Ierusalimiteanul*, adică în momentele de fermă pocăinţă şi autobiciuire, când latura ascetică a ortodoxiei ajunge în punctul ei maxim, conştiinţa ne biciuieşte amintindu-ne fărădelegea comisă faţă de *trup*:

„O, cum m-am luat la întrecere cu Lameh,
ucigându-mi sufletul ca pe un bărbat,
mintea ca pe un tânăr,

trupul ucigându-mi-l ca pe fratele meu,
precum Cain ucigaşul dintâi, cu pornirile mele cele pătimaşe"[534].

Este unul dintre nenumăratele strigăte scoase de sufletul care se căieşte. Pervertirea organismului făpturii este considerată drept un mare păcat, iar trupul este numit *frate*, la fel cum, multe secole după aceea, Francisc de Assisi i se adresa trupului său numindu-l „frate asin" şi la fel cum cuviosul Serafim din Sarov numea trupul „*prietenul* nostru": „Nu trebuie, spunea el, să iei asupra ta nevoinţe peste măsură; trebuie să ne străduim ca *prietenul* nostru, trupul, să fie credincios şi capabil de săvârşirea virtuţii".

Este aceeaşi idee care, în alt ton, răsună în rânduiala înmormântării:

„Plâng şi mă tânguiesc
când mă gândesc la moarte
şi văd frumuseţea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând
fără chip şi fără suflare"[535],

sau încă:

„Plâng şi mă tânguiesc
când mă gândesc la moarte
şi văd în mormânturi zăcând
frumuseţea noastră, zidită după chipul lui Dumnezeu,
fără formă, fără slavă, fără înfăţişare,
ἴδω... τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα ἄμορφον
ἄδοξον μὴ ἔχουσαν εἶδος[536].

Ce minune, ce taină este aceasta, ce s-a făcut cu noi?
Cum ne-am dat stricăciunii?
Cum ne-am înjugat cu moartea?".

Sau încă:

„*Chipul slavei Tale negrăite sunt*
deşi port rănile păcatelor,
εἰκὼν εἰμὶ τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα φέρω πλασμάτων"[537].

Care este această frumuseţe zidită după chipul lui Dumnezeu, ἡ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραιότης? Din cântarea citată rezultă, fără îndoială, că este cea care zace în „mormânturi", fără chip, fără formă, pervertită. *Trupul* nostru este această frumuseţe, acest chip al slavei negrăite a lui Dumnezeu, εἰκὼν ἀρρήτου δόξης. Aceasta este înţelegerea liturgică a chipului lui Dumnezeu, care, trebuie s-o spunem, îi este proprie şi poporului rus şi care s-a exprimat cel mai evident în lupta unanimă împotriva rasului bărbii[538]; această înţelegere a chipului lui Dumnezeu îşi găseşte confirmarea în literatura patristică. Astfel, Tertulian[539] şi Fericitul Augustin[540] vedeau chipul lui Dumnezeu din om, asemănarea omului cu Dumnezeu, tocmai în *trupul* omului.

De altfel, aceste citate sunt luate la întâmplare. S-ar putea scrie o carte întreagă despre ideea de trup ca principiu absolut preţios în literatura liturgică. Nici până acum nu avem o teologie liturgică, adică o sistematizare a ideilor teologice pe care le cuprinde cultul nostru. Şi tocmai aici este conştiinţa vie de sine a Bisericii, pentru că liturghia este *floarea* vieţii Bisericii şi, totodată, rădăcina şi sămânţa ei. Ce bogăţie de idei şi de noţiuni noi în

domeniul dogmaticii, ce abundenţă de profunde observaţii psihologice şi de indicaţii morale ar putea colecţiona de aici chiar şi un cercetător nu prea perseverent! Da, teologia liturgică îşi aşteaptă artizanul.

Dumnezeu şi lumea, duhul şi trupul, fecioria şi căsătoria sunt antinomice, se află unele faţă de altele într-o relaţie ca de la teză la antiteză. Pentru o privire religioasă superficială, această antinomie ar putea trece aproape neobservată; în esenţă, astfel sunt reduse la zero şi teza, şi antiteza. Cine nu a fost luptat şi nu are în spatele lui o nevoinţă săvârşită nu înţelege nici frumuseţea lăuntrică a tezei, nici a antitezei. Astfel, pentru o credinţă lipsită de profunzime, desfrânarea este ceva de felul căsătoriei, iar căsătoria se deosebeşte prea puţin de desfrânare: ambele sunt reduse la un fel de semi-căsătorie, de semi-desfrânare: doar nu degeaba *o parte* a acestei lumi religioase lipsite de profunzime este numită „societate", dar pe drept ar trebui să se numească nu „lumină" şi nici „întuneric", ci „semi-societate"*; întreaga intelectualitate, în esenţa ei mistică, nu este decât *„demi-monde"* – sau, cel puţin, adevăratul ei suveran, cel care dă tonul, este această *„demi-monde"*. Acesta este sentimentul inevitabil al sufletelor care s-au lipit de pământ.

Dar pe măsura spiritualizării persoanei, în conştiinţă apare frumuseţea unuia sau altuia dintre termenii antinomiei; aceasta se ascute, teza şi antiteza devin tot mai puţin compatibile în raţiune, se exclud reciproc tot mai radical dar, în acelaşi timp, pentru conştiinţa religioasă superioară, antinomia se dovedeşte a fi o valoare spirituală lăuntric-unică, lăuntric-integră. Oricare ar fi jumătatea de antinomie pe care o acceptă ascetul spiritualizat, celălalt termen al ei de polaritate complementară se fixează în conştiinţă cu o forţă direct proporţională cu înălţimea spirituală a receptorului. În particular: numai fecioria autentică este capabilă să înţeleagă în întregime importanţa căsătoriei. Înălţimea poate fi apreciată numai de la înălţime; munţii cresc în faţa ochilor noştri pe măsură ce urcăm tot mai sus pe culmea de vizavi. La fel, numai de la înălţimea unei conştiinţe feciorelnice poate fi înţeleasă sfinţenia căsătoriei şi modul cum se diferenţiază ea *calitativ* de desfrânare; numai o feciorie autentică, harică înţelege căsătoria nu ca „instituţie" a vieţii civile, ci ca un aşezământ ale cărui începuturi se trag de la Dumnezeu. Şi dimpotrivă, numai o căsătorie curată, numai o conştiinţă harică a căsătoriei permite să se înţeleagă importanţa fecioriei: numai un om căsătorit înţelege că monahismul nu este o „instituţie" a structurii ecleziastico-juridice, ci un aşezământ al lui Însuşi Dumnezeu, care se deosebeşte *calitativ* de burlăcie. Acestea sunt valabile şi pentru alte laturi ale vieţii trupeşti[541].

Să trecem acum la problema generală a făpturii. Apare aceeaşi antinomie. Dau câteva exemple concrete.

De pildă Origen, ascetul numit „Adamantinul" pentru nevoinţele sale, care nu cheltuia mai mult de 4 oboli (aprox. 15 copeici) pe zi şi asta în Alexandria, unde viaţa era scumpă, un ascet care adeseori veghea şi

* În original, joc de cuvinte bazat pe pluritatea de sens a vocabulei *svet*, care poate însemna şi lumină, şi lume, şi (înalta) societate (n.t.).

postea riguros, înduhovnicitul înduhovnicitilor, şi care, cum se spune, de dragul Împărăţiei Cerurilor, chiar s-a castrat. Completarea *raţională* a celor spuse ar trebui să fie ura pentru făptură. Dar nu se întâmplă aşa în antinomicitatea vitală şi vie. Ascultă-l! (Îţi amintesc doar că, în opinia lui Origen, aştrii cereşti sunt trupurile îngerilor care au acceptat de bunăvoie să se supună deşertăciunii de dragul servirii procesului cosmic şi restauraţiei universale):

> „Priveşte acum, aproape că strigă ascetul-filozof[542], într-un entuziasm al rugăciunii, priveşte acum aceste fiinţe (aştrii cereşti), supuse deşertăciunii nu de bunăvoie, ci după voinţa Celui care le-a supus, care se află în nădejdea făgăduinţei, şi gândeşte-te dacă nu cumva li se poate aplica următoarea exclamaţie a lui Pavel: «Doresc să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, şi aceasta e cu mult mai bine» (*Filipeni* 1, 23). În tot cazul, eu cred că la fel ar putea să spună şi Soarele: «Doresc să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos, şi aceasta e cu mult mai bine». Dar Pavel mai adaugă: «Dar este mai de folos pentru voi să zăbovesc în trup» (*Filipeni* 1, 24). Şi Soarele, într-adevăr, poate spune: «E mai de folos să zăbovesc în acest trup ceresc şi luminos de dragul revelaţiei fiilor lui Dumnezeu». Aceleaşi lucruri trebuie să le gândim şi despre lună şi despre stele. Acum să vedem ce înseamnă libertatea făpturii şi despărţirea de sclavie. Când Hristos va da împărăţia lui Dumnezeu şi Tatăl, atunci şi aceste fiinţe însufleţite, împreună cu întreaga împărăţie, vor fi date cârmuirii Tatălui. Atunci «Dumnezeu va fi totul în toate»; dar aceste fiinţe ţin de «toate»; de aceea Dumnezeu va fi şi în ele, ca şi în toate".

Îmi vine în memorie încă un exemplu: „Soarele să nu apună peste mânia voastră" (*Efeseni* 4, 26), le scria apostolul Pavel efesenilor. Iată ce explicaţie pătrunzătoare dă cuvintelor apostolului Sf. Antonie cel Mare: „Şi nu numai peste mânie, susţine nevoitorul, ci peste orice păcat al nostru, deoarece *soarele ne poate osândi* pentru fapta de peste zi, pentru gândul nostru cel rău"[543].

Iată şi un sfânt din Abisinia, Jafkeran-Egzie din Guguben[544], „steaua preacurată şi luminoasă", cum este numit în *Viaţa* lui:

„În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, începem cu ajutorul Domnului nostru Iisus Hristos să scriem viaţa şi nevoinţele, şi munca, şi înfrânarea nu numai de pâine şi apă, ci şi de la vorbe deşarte, care omoară sufletul. Şi să ne aducem aminte de bogăţia răbdării, arătată oamenilor, şi ce a săvârşit el în taină cine să ştie decât Ziditorul său? Noi vom povesti bunătatea părintelui nostru, sârguitorul în fapte Jafkeran-Egzie. Nu vom ajunge la jumătatea ei, ci vom descrie doar ce ne-a venit pe limbă sau ne-a sărit în ochi, cum spune Cartea Pildelor: «Este o mare ale cărei lungime, lăţime şi adâncime nu sunt cunoscute, şi a venit o pasăre, care se numeşte 'Ewit, cea mai mică din toate neamurile de păsări. Ea a venit în zbor şi a băut din această mare». O, iubiţilor, oare se va goli marea din cauză că a băut pasărea? Aşa nu se goleşte şi nu se deşartă viaţa acestui călugăr avvă, care este steaua evanghelică, fruntea stelelor strălucitoare, blând la inimă, *a cărui lacrimă era aproape de ochii lui pentru iubirea lui Dumnezeu, căci îl durea inima de toate, de oameni, de dobitoace şi chiar de viermi*". „Cu adevărat, se spune în alt loc al *Vieţii*, îl avem pe părintele nostru avva Jafkeran-Egzie, rugător pentru noi, şi nu numai pentru noi, ci pentru întregul univers; pentru rege şi pentru mitropolit,

ca să le dea credinţa ortodoxă; creştinilor, s-o păstreze, păgânilor – să se convertească, întregii făpturi să i se dăruiască milă şi îndurare... Şi îl cinsteau regii, makvanenii, seiumii pentru sărăcia şi pustnicia lui. *Era înfricoşător pentru ei, ca un leu fioros*. Pe toţi cei care veneau la el îi mângâia spre bine. Casa lui era deschisă pentru toţi. Nevoinţele lui erau cele mai aspre... Postea zile şi nopţi întregi... A respins lumea de aici ca s-o capete pe cea de dincolo, şi-a astupat urechile ca să nu audă cuvinte deşarte, şi-a astupat ochii ca să nu zărească deşertăciunea, dorind să vadă faţa lui Iisus, Mirele Ceresc, şi să audă limpede dulcele Său glas. A încetat să mai vorbească cu oamenii, căci se simţea atras de dragostea pentru Dumnezeu" şi cu cei veniţi la el se înţelegea numai prin semne sau cu ajutorul alfabetului. „Pe urmă, povesteşte *Viaţa*, a început să facă grele nevoinţe, muncind, veghind, rugându-se, bătând mătănii, postind deseori în rugăciune, iar lacrimile îi curgeau şiroaie; se înfrâna şi îşi stăpânea limba. Oasele şoldurilor i s-au micşorat, pielea capului i s-a tăbăcit şi ochii i s-au întunecat de mulţimea lacrimilor, picioarele i s-au îngreunat de prea mult stat fără să se aşeze, s-a uscat cu totul, deoarece uitase de mâncare şi băutură. Fraţilor, acestea le făcea la vedere, dar ce săvârşea el în taină nu ştie nimeni, decât Ziditorul lui. În aceste trude şi-a petrecut şase ani. Apoi a pornit prin ţara lui Hamel şi s-a urcat pe muntele numit Aifarba. Aici a trăit un an, hrănindu-se cu ierburile pustiei, cu poamele copacilor şi cu rădăcini." În restul vieţii lui, „pe an, mânca trei măsuri (*efa*), dar nu de pâine, ci de seminţe de iarbă, şi numai Dumnezeu, Creatorul lui, ştie dacă mânca el sau nu". Trei ani nu a băut apă (să nu uităm că pe arşiţă setea este foarte chinuitoare), mulţumindu-se să moaie în apă trei fire de buruiană, pe care şi le storcea în gură în timpul prânzului. „În zilele cu ploaie, curăţa o piatră şi bea puţinul care se scurgea de pe ea." „Încă o nevoinţă duhovnicească: postea câte 40 de zile fără să bea şi fără să mănânce nimic, nici măcar frunze, cu excepţia sâmbetei. Aşa a postit de trei ori câte patruzeci de zile. Pricepe, omule, dacă ai minte: de trei ori câte 40, nu vor fi fiind 120 de zile? Şi asta, cum ţi-am spus, nu de-a lungul unui an, ci trei ani la rând." „Încă o nevoinţă duhovnicească: Jafkeran-Egzie făcea câte 7 mii de închinăciuni pe oră, se învârtea precum o roată, iar numărul închinăciunilor ajungea la 42.000. Nu ştia de postul de trei zile, ci doar de cel de patru, cinci zile şi postea chiar cu săptămânile." O dată s-a dus pe „insula Galela, un loc pustiu, fără oameni. Aici a trăit în post, rugăciune şi lacrimi trei ani, slăvindu-l pe Dumnezeu, s-a înfrânat trei ani, neavând pe cineva de ajutor nici la tăiatul lemnelor, nici la cărat apă, nici ca mângâiere, ducându-şi existenţa ca unul fără trup".

Astfel au fost nevoinţele acestui om, pe care *îl durea inima pentru viermi*, care se ruga pentru făptură. Transcriu o povestire foarte semnificativă, din care reiese atitudinea sfântului faţă de făptură.

„Mai ascultaţi iară, ne invită *Viaţa*, ceva din măreţia acestui extraordinar avva Jafkeran-Egzie, steaua preacinstită. Era pe atunci un monah, un sfânt al lui Dumnezeu, cu numele de Zaharia. Trăia pe insula Galela, unde a sălăşluit cândva Sf. avva Jafkeran-Egzie. Se contemplau unul pe altul cu ochii duhovniceşti şi se iubeau foarte mult. O dată s-au înţeles, zicând: «Să ne întâlnim pe lacul Asaf, eu venind din Guguben, tu din Galela, ca să ne mângâiem unul pe

altul întru slava lui Dumnezeu». Şi au fixat ziua. Şi iată, s-a ridicat admirabilul Jafkeran-Egzie în Dabra Guguben şi s-a încălţat. S-a ridicat şi Sfântul lui Dumnezeu Zaharia pe insula Galela şi s-a încălţat. Şi amândoi, ca pe uscat, au pornit pe lac prin puterea Domnului Dumnezeului lor, s-au întâlnit în mijlocul lacului şi s-au îmbrăţişat duhovniceşte. Avva Zaharia s-a descălţat de sandale şi le-a scuturat de praf; s-a descălţat şi Jafkeran-Egzie şi şi-a găsit sandalele un pic umezite. I le-a arătat avva Jafkeran lui avva Zaharia spunând: «Fratele meu iubit, de ce sandalele mele sunt ude, iar de pe ale tale văd că scuturi praful? Spune-mi, te rog, iubitul meu». I-a răspuns Zaharia zicând: «Părinte, ridică-te, să ne rugăm Domnului Dumnezeului nostru ca să ne dezvăluie de ce s-a găsit umezeală pe sandalele tale». Auzind aceasta, avva Jafkeran-Egzie a spus: «Fie cum zici tu». S-au ridicat amândoi şi s-au rugat. După rugăciune, avva Zaharia i-a spus lui avva Jafkeran-Egzie: «Părinte, nu datorită vredniciei mele mi s-a descoperit aceasta, ci pentru înălţimea rugăciunii tale. *Sandalele tale au fost umezite de apă pentru că tu ai ascuns boabele de orz ca să nu le mănânce păsările, pe când Dumnezeu este îndurător şi se îngrijeşte de toată făptura, dându-i hrană. De aceea ai găsit umezeală pe sandalele tale*». Auzind avva Jafkeran-Egzie aceasta, i-a spus lui avva Zaharia: «Tu, părinte, roagă-te pentru mine». Şi-au petrecut în discuţii timpul până la amiază, după care s-au întors la mănăstirile lor. Admirabilul avva Jafkeran-Egzie *a încetat să mai ascundă de păsări* boabele de orz şi a continuat să se roage pentru aceasta. Peste câteva zile, s-a ridicat Sfântul avva Jafkeran-Egzie, s-a încălţat cu sandalele, ca mai înainte, înţeleşi duhovniceşte asupra zilei când se vor întâlni. Şi s-a ridicat avva Zaharia din insula Galela, şi-a luat sandalele în picioare, ca mai înainte. Şi au pornit amândoi pe lac ca pe uscat şi s-au întâlnit tot în locul acela. Şi descălţându-se amândoi de sandale, le-au scuturat de praf, iar sandalele Sfântului avva Jafkeran-Egzie nu mai erau umede..."

Este una dintre numeroasele istorisiri din *Vieţile* asceţilor. Mai în fiecare dintre ele este înfăţişată viaţa sfântului în sânul naturii, „cu fiarele", felul cum sălbăticiunile i se supun şi cum sfântul se îngrijeşte de ele; sunt frecvente minunile supunerii fiarelor sălbatice, care îi slujesc pe asceţi[545]. „*A trăit cu fiarele*" – în aceste puţine cuvinte, care se întâlnesc atât de des în *Vieţile* sfinţilor asceţi, se exprimă întreaga esenţă a vieţii noi, împăcate, restabilite la un loc cu întreaga făptură. Iată adevăratul „hiliasm", la care nici măcar să viseze nu îndrăznesc adepţii moderni ai falsei idei hiliastice. Dar, neavând suficient spaţiu, nu mai dau şi alte exemple, care pot fi găsite din abundenţă în *Vieţile* sfinţilor şi în patericuri.

Iată-l pe Herma, harismaticul ascet roman de la sfârşitul secolului I şi începutul celui de-al II-lea. *Păstorul* său este scris în întregime în tonalităţi ascetice şi eshatologice. Dar şi aici severitatea înfrânării se combină cu un curaj uimitor, pătrunzător în trăirea frumosului.

„Cel care m-a educat, aşa îşi începe Herma *Păstorul*[546], m-a vândut unei oarecare Roda din Roma. Peste mulţi ani, am reînnoit cunoştinţa cu ea şi am început s-o iubesc ca pe o soră. După câtva timp, am văzut-o scăldându-se în Tibru, i-am întins mâna şi am scos-o din apă. Văzându-i frumuseţea, am reflectat

în sinea mea şi mi-am zis: «Fericit aş fi dacă aş avea de soţie o femeie atât de frumoasă şi cu un asemenea caracter». Peste câtva timp, când mergeam spre Cumes şi proslăveam lucrările lui Dumnezeu, zicându-mi cât sunt ele de măreţe, desăvârşite şi puternice, am adormit în timpul unei plimbări. Şi Duhul m-a răpit şi m-a dus pe nu ştiu ce cărare, δί ἀνοδίας τινὸς, pe care omul nu putea păşi: locul era stâncos şi apele îl făceau de netrecut. Şi iată, trecând eu peste acel râu, ajung într-o vale, îngenunchez şi încep să mă rog lui Dumnezeu, mărturisindu-i păcatele mele. În timp ce mă rugam, s-a deschis cerul şi am văzut-o pe femeia aceea, la care râvnisem, salutându-mă cu blândeţe din cer şi spunându-mi: «Herma, bucură-te!». Iar eu, după ce am privit-o, îi spun: «Doamnă, ce faci aici?». Mi-a răspuns: «M-am înălţat aici pentru a depune mărturie în faţa lui Dumnezeu despre păcatele tale». Îi spun: «Acum tu eşti o dovadă împotriva mea?». «Nu, zice, dar ascultă vorbele pe care am de gând să ţi le spun. Dumnezeu, Care trăieşte în ceruri şi a făcut ceea ce este din ceea ce nu este, Care a înmulţit şi a mărit făptura pentru Sfânta Sa Biserică, este mâniat pe tine pentru că ai păcătuit împotriva mea.» Răspunzându-i, i-am zis: «Împotriva ta am păcătuit? În ce fel? Ţi-am spus vreodată vreo vorbă necuviincioasă? Nu te-am cinstit totdeauna ca pe o zeiţă? Nu m-am îngrijit întotdeauna de tine ca de o soră? De ce mă vorbeşti de rău, femeie? E o faptă rea şi murdară!». Zâmbind, ea îmi zice: «Ţi-a coborât în inimă o poftă rea. Sau nu crezi că pentru un bărbat drept nu-i un lucru rău dacă îi coboară în inimă o poftă rea? E păcat mare, zice ea. Căci un om drept gândeşte lucruri drepte. Şi iată, datorită faptului că gândeşte lucruri drepte, slava lui îl susţine, κατορθοῦται, în ceruri şi, în orice lucrare a sa, îl are de ocrotitor pe Dumnezeu. Iar oamenii care cugetă cele rele în inimile lor îşi pricinuiesc singuri pieirea şi înrobirea...». După ce ea a rostit aceste cuvinte, cerul s-a închis; eram cuprins cu totul de groază şi mâhnire. Mi-am spus singur în sinea mea: «Dacă mi se impută acest păcat, cum mă pot mântui? Sau cum să-l îmbunez pe Dumnezeu în privinţa păcatelor mele depline? Sau cu ce vorbe o să-l rog pe Dumnezeu să fie îndurător cu mine?».» În timp ce se gândea astfel, Herma a avut o viziune în care Biserica i s-a arătat sub înfăţişarea unei Bătrâne. Iată, în continuare, cuvintele ascetului: „Şi mă salută: «Herma, bucură-te!». Iar eu, întristat şi plâns, i-am zis: «Doamnă, bucură-te!». Şi mi-a spus: «De ce eşti trist, Herma, tu, care rabzi îndelung, care nu urăşti, care râzi întotdeauna? De ce eşti atât de posomorât şi mâhnit?». Şi i-am răspuns: «Din pricina unei preabune femei care mă acuză că am păcătuit împotriva ei». Iar ea mi-a răspuns: «Să nu fie nicidecum o asemenea povară pe robul lui Dumnezeu. Dar în tot cazul, în inima ta a coborât un gând în privinţa ei. Iar pentru robii lui Dumnezeu, un asemenea cuget, βούλη, aduce păcatul; căci acesta este un cuget rău şi tulburător, ἔκπληκτος, împotriva Duhului atotcinstit, dar şi asupra celui încercat de rău, mai ales când este vorba de Herma abstinentul, Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής, care se depărtează de orice dorinţă rea şi este plin de toată simplitatea şi n-are în el pic de ură»".

Aceasta este greşeala marelui abstinent şi pneumatofor Herma, care, după cum se vede, îşi petrecea zilele în posturi şi rugăciuni. Ea se petrece înainte de dobândirea plinătăţii Duhului: construirea Turnului-Biserică încă nu fusese încheiată. Dar iată, într-o nouă viziune, lui Herma i se arată, ca o anticipare profetică a viitorului, Turnul-Biserică sub forma sa desăvârşită. Purificarea ascetică a lumii s-a săvârşit, plinirea vremii a sosit. Păstorul îi arată lui Herma Construcţia divină. Atunci Herma pătrunde profetic cu privirea în viitor şi zugrăveşte puritatea atinsă de făptură. Iată tabloul plin de degajată frumuseţe al viitorului[547]:

Păstorul, care îl călăuzea pe Herma, „a vrut să se retragă. Iar eu, scrie Herma, l-am înşfăcat de traistă şi am început a-l conjura în numele Domnului să-mi tâlcuiască ceea ce mi-a arătat. «Trebuie să mă odihnesc puţin şi îţi voi tâlcui totul; aşteaptă-mă aici până când mă voi întoarce.» Îi zic: «Domnule, rămânând singur aici, ce voi face?». «Nu eşti singur, îmi răspunde, căci fecioarele acestea rămân cu tine.» «În cazul acesta, zic eu, dă-mă în grija lor.» Păstorul le cheamă şi le spune: «Vi-l las în grijă pe omul acesta până mă întorc». Şi a plecat. Iar eu am rămas singur cu fecioarele; ele erau foarte vesele şi-mi arătau blândeţe, mai ales patru dintre ele, cele mai respectate. Fecioarele îmi zic: «Astăzi Păstorul nu mai vine aici». «Atunci, spun eu, ce voi face?» «Până diseară, îmi răspund ele, aşteaptă-l şi, dacă vine, va sta de vorbă cu tine; dacă nu vine, stai cu noi până apare.» Le zic: «Îl aştept până diseară; dacă nu vine, plec acasă şi mă întorc mâine dimineaţă». Iar ele îmi zic drept răspuns: «Ni te-a lăsat în grijă; nu poţi pleca de lângă noi». «Dar unde, zic, să rămân?» «Cu noi, zic ele, o să dormi ca un frate, nu ca un soţ; căci ne eşti frate şi noi avem intenţia să locuim cu tine, că te iubim foarte mult.» Iar mie îmi era ruşine să rămân cu ele. Şi cea care părea să fie prima printre ele a început să mă sărute cu gingăşie şi să mă îmbrăţişeze. Celelalte, văzând-o că mă îmbrăţişează, au început şi ele să mă sărute, să mă plimbe împrejurul turnului, jucându-se cu mine. Şi eu, ca întinerit, am început să mă joc cu ele. Căci unele dansau, altele învârteau hore, altele cântau. Seara am vrut să plec acasă, iar ele nu m-au lăsat, m-au reţinut. Şi am rămas cu ele în noaptea aceea şi m-am odihnit lângă turn. Căci fecioarele şi-au aşternut hainele de in pe jos, m-au pus în mijloc şi nu făceau altceva decât se rugau. Şi eu m-am rugat împreună cu ele tot timpul. Iar fecioarele se bucurau pentru că mă rugam aşa. Şi am rămas cu fecioarele până a doua zi dimineaţă. Apoi a venit Păstorul şi le-a spus: «Nu l-aţi supărat în vreun fel?». «Întreabă-l, zic ele, chiar pe dânsul.» Eu îi spun: «Domnule, am avut parte de o mare bucurie, rămânând cu ele». «Ce, zice, ai avut la cină?» «La cină am avut, spun eu, Domnule, cuvintele lui Dumnezeu toată noaptea.» «Te-au primit bine?» «Da, zic, bine, Domnule»".

Astfel este biruinţa repurtată asupra păcatului care trăieşte în trup, astfel este nevinovăţia care încununează nevoinţa ascetică. Dar *această* nevinovăţie este înaripare şi spiritualizare a sexului, iluminarea lui şi în nici un caz eradicarea lui asexuată şi inertă; este *înflorirea* sexului, nicidecum castrarea lui. Această biruinţă, această inocenţă, această sfântă înaripare se obţin prin dobândirea Duhului, prin comuniunea cu fetele misterioase care reprezintă darurile Duhului. Plenitudinea neprihănirii nu este decât în plenitudinea Duhului, adică *la sfârşitul* nevoinţei ascetice a întregii omeniri bisericeşti, în trupul îndumnezeit al făpturii; plenitudinea prealabilă a inocenţei nu este decât în plinătatea prealabilă a Duhului, adică *la sfârşitul* nevoinţei creştinului, în trupul îndumnezeit al sfântului. Sfintele *moaşte*, înţelegând acest cuvânt şi *ad litteram* şi simbolic, sunt grăuntele uscat şi parcă mort al trupului sfânt: „nu va învia dacă nu va muri". Afirmarea de sine este în negarea de sine, conform legii supreme şi spirituale a identităţii, la fel cum şi negarea de sine se află în afirmarea de sine, conform legii identităţii inferioare şi trupeşti. Aşa cum pasărea Phoenix îşi împleteşte rugul de moarte şi învie renăscută din flăcări, şi trupul reînvie în lepădarea arzândă de sine, pentru că acest botez prin foc este doar o *faţă* a înnoirii spirituale, îndreptată spre păcat. Altă cale nu există. Şi parcă făcându-l pe Herma să înţeleagă că imaginea purităţii supreme, arătată lui, este un ideal ce poate fi atins *nu*

printr-o apropiere treptată, *nu* printr-o dezvoltare continuă, ci printr-un *refuz* intermitent al aseităţii, Biserica insistă dinainte asupra înfrânării şi chiar îi dă lui Herma prescrierea să trăiască de acum înainte cu soţia sa, ca şi cum aceasta i-ar fi soră[548], faptă foarte obişnuită în mediul primilor creştini, care, din cauza abuzurilor ce se strecurau aici, a fost abolită în forma ei originală şi a luat ulterior aspectul monahismului.

Puritatea virginală reprezentată de Herma este *un ideal*, la fel cum şi plenitudinea Duhului Sfânt este o *aspiraţie*. Dar reprezentanţii cei mai înalţi ai omenirii sfinte sunt *deja* luminaţi de razele Soarelui ce va să vină, ale lui Hristos Apocalipticul. Prin nevoinţă au dobândit ei Duhul şi în darurile de har ale Mângâietorului găsesc ei putere pentru dragostea supremă faţă de făptură. Ei sunt „vasele alese ale Duhului"[549], „vasele pline până la margini cu har"[550]. Însuşi Herma manifestă o puritate inaccesibilă omului lipsit de har. Poate că atitudini asemănătoare faţă de sufletele feminine înrudite să fi avut Sf. Ioan Hrisostom[551], Sf. Atanasie cel Mare. Îi mai amintesc pe Sf. Serafim din Sarov, pe Teofan Zăvorâtul[552].

Iată-l pe uimitorul avva Ioan, egumenul muntelui Sinai, care a trăit în secolul al VI-lea. *Scara* lui, mai ales prin prima ei parte, este capabilă să facă să îngheţe de groază o inimă luată prin surprindere şi dezordonată; este suficient să amintesc de *Cuvântul al V-lea*, unde este descrisă *Temniţa* cu cele mai cumplite exerciţii de penitenţă. În această *Scară* se află *Cuvântul al XI-lea*, cu titlul „Despre nestricăciune, neprihănire şi curăţie, la care cei stricăcioşi ajung prin nevoinţă ascetică şi osteneli perseverente". Aici, într-o serie întreagă de măsuri destinate să-l izoleze pe ascet, cititorul cu prejudecăţi sau cel neatent poate găsi un material abundent pentru a demonstra că ascetismul este o lentă castrare a celui care îl practică[553]. Probabil că în toată literatura ascetică nu mai există o asemenea selecţie de argumente în favoarea acestei demonstraţii. Dar acest Ioan, cel mai riguros dintre asceţii riguroşi, se grăbeşte să-şi exprime el însuşi aspiraţiile profunde, scriind cu entuziasm despre *sfârşitul* aproape atins al căii ascetice.

> „Cineva mi-a povestit, spune Ioan[554], despre culmea neobişnuită şi cea mai înaltă a neprihănirii, παράδοξόν μοί τις καὶ ἀκρότατον ἁγνείας ὄρον ὀφηγήσατο. Căci – spune el – cineva, privind frumuseţea, κάλλος (unei femei), a prins a lăuda pentru aceasta pe Creatorul; şi de la o singură privire s-a cufundat în dragoste pentru Dumnezeu şi din ochi i-au ţâşnit şiroaie de lacrimi; şi era de mirare să vezi că prăpastia pierzaniei pentru unul a devenit pentru altul motiv de încununare. Dacă întotdeauna unul ca acesta, adaugă Scărarul, în simţiri asemănătoare şi-ar însuşi un astfel de mod de acţiune, ar învia nestricăcios înainte de învierea universală, εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιούτοις αἴσ'θησιν καὶ ἐργασίαν κέκτηκαι, ἀνέστη ἄφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως."

Scopul nevoinţei ascetice este, cum se ştie, de a ajunge la nestricăciune şi la îndumnezeirea trupului prin dobândirea Duhului. Astfel, această nestricăciune, în ochii celui mai sever dintre scriitorii ascetici, nu reprezintă o sterilizare lăuntrică, nu este ataraxia sau indiferenţa, ci dimpotrivă, sensibilitatea supremă faţă de frumuseţea trupului, capacitatea de a te înduioşa până la lacrimi, de a plânge de încântare la vederea unui corp desăvârşit de femeie.

Nevoinţa chinuitoare şi entuziasmul avântat se dovedesc a fi antinomic legate în problema sexului, ca de altfel şi în altele.

> „Ne vom conduce, mai spune Scărarul[555], după aceeaşi regulă şi faţă de viersuri şi cântări. Celor care îl iubesc pe Dumnezeu le este proprie capacitatea de a trezi în ei bucuria, iubirea şi lacrimile întru Dumnezeu ascultând şi cântecele lumeşti, ἐκ τῶν ἔξωθεν, şi pe cele duhovniceşti; celor care caută plăcerea, dimpotrivă."

Aşadar, scopul aspiraţiilor ascetului este de a percepe *întreaga* făptură în frumuseţea ei biruitoare, primordială. Duhul Sfânt se manifestă în capacitatea de a vedea frumuseţea făpturii. Văzând întotdeauna frumuseţea în toate, ar însemna să „înviem înainte de învierea universală", ar însemna să anticipăm ultima revelaţie, a Mângâietorului.

Prin acel „cineva" de care ne vorbeşte Ioan Scărarul trebuie să-l înţelegem pe Sf. Nonus[556], care, din 448, a fost episcop la Edessa, apoi în Heliopolis, apoi, din 457, iarăşi la Edessa şi care a murit în anul 471, adică pe acel episcop Nonus care a întemeiat la Edessa primul spital al lumii vechi. Femeia despre care pomeneşte povestirea nu era pe atunci nici pe departe o sfântă, ci curtezana Pelaghia, celebră în toată Antiohia (unde, din întâmplare, se afla Nonus), şi care, datorită luxului în care trăia, fusese poreclită Margareta, Perla. Întâlnirea dintre ea şi Nonus este povestită amănunţit în *Viaţa cuvioasei noastre maici Pelaghia, fostă curtezană*, scrisă probabil de Iacob, diaconul bisericii din Heliopolis[557], care a fost martor ocular. Din păcate, această istorie este prea lungă pentru a o reda aici şi de aceea mă limitez numai la începutul relatării diaconului Iacob:

„Sfântul arhiepiscop al oraşului Antiohia, pentru unele nevoi ale bisericii, a convocat opt episcopi din oraşele învecinate, printre care era şi sfântul Nonus, omul lui Dumnezeu, episcopul meu, venit din Heliopolis, care m-a luat cu el, bărbat extraordinar şi monah desăvârşit al mănăstirii numite Tabenise, ajuns episcop datorită vieţii sale virtuoase. Iar când toţi episcopii s-au adunat în biserica Sfântului mucenic Iulian, au dorit să audă de la Nonus un cuvânt de învăţătură şi s-au aşezat cu toţii lângă uşa bisericii. Iar Nonus a început să-i înveţe, spunând ceea ce era în folosul şi spre mântuirea ascultătorilor. În timp ce toţi se minunau de sfânta lui învăţătură, pe lângă uşa bisericii a trecut o femeie tare necredincioasă, o curtezană foarte cunoscută în întreaga Antiohie, a trecut cu mare mândrie, îmbrăcată cu straie multicolore, împodobită cu aur, pietre scumpe şi perle; o însoţeau o mulţime de fete şi tineri bine îmbrăcaţi, purtând coliere de aur; iar chipul ei era atât de frumos, încât mirenii, văzându-i frumuseţea, nu se mai săturau privind-o. Trecând pe lângă noi, tot aerul s-a umplut de parfumuri; văzând episcopii pe neruşinata care venea, având capul descoperit şi umerii goi, şi-au plecat ochii în jos, oftând încet, ca şi cum şi-ar fi ferit ochii de un mare păcat. Iar fericitul Nonus a privit-o lung şi atent, până când nu s-a mai văzut. Apoi s-a întors spre episcopi spunându-le: «Nu v-a plăcut marea frumuseţe a acestei femei?». Deoarece aceştia nu i-au răspuns, Nonus şi-a plecat capul şi a început să plângă, adunându-şi lacrimile în batistă, udându-şi pieptul cu lacrimile şi întrebându-i din nou dacă nu le-a făcut plăcere frumuseţea aceea.

Iar ei tăceau. Nonus zice: «Cu adevărat, am învăţat multe de la ea, căci Dumnezeu o va pune pe femeia asta la Judecata de Apoi şi cu ea ne va osândi. Ce vă închipuiţi? Câte ceasuri îşi petrece femeia asta în camera ei spălându-se, îmbrăcându-se, gândindu-se şi îngrijindu-se ca să apară mai frumoasă decât toate în faţa ochilor admiratorilor ei vremelnici? Pe când noi, având-l în ceruri pe Mirele nemuritor, pe care Îngerii vor să-l vadă, nu ne preocupăm să ne înfrumuseţăm blestematul nostru suflet, care este scârnav, gol şi plin de ruşine; să ne străduim să-l spălăm cu lacrimi de pocăinţă, să-l îmbrăcăm în frumuseţea virtuţii, ca să se arate plăcut în faţa ochilor lui Dumnezeu şi să nu fie făcut de ruşine şi respins la nunta Mielului»".

Şi mai clar este exprimată dragostea pentru făptură la cei mai mari reprezentanţi ai ascetismului ortodox, la cuviosul Macarie cel Mare şi la Isaac Sirul, care sunt cu adevărat stâlpi ai Bisericii. Şi unul şi celălalt descriu starea de elevaţie supremă şi de maximă spiritualitate. Dacă stăm să ne gândim, s-ar putea ajunge, de aici, la concluzia că este vorba de o plutire în spaţiul vid, de nemărginitul şi marele Neant[558] al misticilor non-creştini. Dar nu. Tocmai aici apar concreteţea şi plenitudinea supremă; tocmai aici i se arată conştiinţei făptura în integritatea sa, în conţinutul ei veşnic, iluminată de vibraţia frumuseţii atotbiruitoare şi nestricăcioase.

Cuviosul Macarie cel Mare a săvârşit nevoinţe care par să fie mai presus de puterile omeneşti şi de-abia şi-a menţinut viaţa în trup. Ucenicul său, Evagrie, chinuit de sete, i-a cerut o dată voie să bea apă. „Fii mulţumit că te afli la umbră, i-a răspuns stareţul cel plin de iubire; mulţi sunt lipsiţi de această mângâiere. Sunt de-acum douăzeci de ani de când mănânc, beau şi dorm doar atât cât este nevoie pentru menţinerea vieţii." Într-adevăr, stareţul mânca puţin şi doar o dată pe săptămână. Când era nevoit să ia masa cu pustnicii şi aceştia îi ofereau vin, sfântul nu refuza, însă apoi, pentru o cupă de vin băută, nu bea apă o zi întreagă. Sărăcia şi lipsa lui de lăcomie ajungeau până la faptul că sfătuia să se renunţe până şi la acele cărţi din care alţii ar fi putut trage învăţăminte; cu mâna lui îi ajuta pe hoţi să scoată lucrurile din chilia lui. Iubirea lui nemărginită şi blândeţea faţă de toate sunt prea bine cunoscute pentru a le mai aminti[559]. Dar iată ce spune sfântul însuşi despre momentele când îşi face simţită prezenţa Duhul[560]:

„Cei care se învrednicesc să devină copii ai lui Dumnezeu şi să se nască de sus de la Sfântul Duh, cei care îl au în sine pe Hristos *Care le dă lumină şi odihnă*, ἐλλάμποντα καὶ ἀναπαύοντα, în moduri variate şi diferite sunt călăuziţi de Duhul, şi harul acţionează nevăzut în inima lor prin liniştea duhovnicească, ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ. Să împrumutăm însă imagini de la plăcerile vizibile în lume pentru a arăta în parte şi sălăşluirea harului în suflet. Se întâmplă că ei (pneumatoforii) devin, ca la un banchet împărătesc, înveseliţi, strălucind de nespusă bucurie şi veselie. Altădată sunt ca o mireasă *împreună-liniştită*, συναναπαυομένη, în comuniune cu mirele ei, de către liniştea dumnezeiască, ἀναπαύσει θεϊκῇ. Uneori devin precum îngerii cei fără trup, atât de uşor se simt cu trupul lor; uneori sunt parcă ameţiţi de băutură, înveseliţi şi adăpaţi de Duhul, în ameţeala dumnezeieştilor taine duhovniceşti. Uneori *parcă plâng şi sunt mâhniţi pentru semiţia omenească şi, rugându-se pentru întregul Adam, înalţă plânsetul lor şi tânguirea, aprinse de iubirea*

Duhului pentru omenire. Uneori se înflăcărează de atâta bucurie şi dragoste de la Duhul, încât, dacă ar putea, l-ar cuprinde pe oricare om în propriul lor trup, nefăcând deosebirea între rău şi bine; uneori se umilesc până într-atâta în faţa oricărui om, cuprinşi de înţelepciunea smerită a Duhului, încât se consideră ei înşişi mai răi şi mai neînsemnaţi decât toţi ceilalţi. Uneori sunt ţinuţi de către Duhul într-o nespusă bucurie... Uneori sufletul se linişteşte într-o anume mare tăcere şi linişte, sălăşluind numai în desfătare duhovnicească şi mulţumire de negrăit. Uneori, într-o cunoaştere, într-o înţelepciune negrăită şi într-o percepere a Duhului Necuprins, sufletul lor este înţelepţit de har, dar aceasta nu se poate exprima cu limba şi cu buzele. Uneori omul devine parcă unul dintre oameni (altfel zis, «ca toţi»)... Căci atunci când sufletul se apropie de desăvârşirea duhului, când se curăţă cu totul de orice patimă şi, pe calea unei comuniuni negrăite, se uneşte şi se contopeşte cu Duhul Mângâietor, când, amestecându-se în Duhul, se învredniceşte să se prefacă în Duh, atunci el devine cu totul lumină, cu totul ochi, duh, bucurie, odihnă, veselie, dragoste, îndurare, bunătate şi tărie".

Şi mai puternic exprimă aceleaşi sentimente un ascet şi mai sever[561], Sf. Isaac Sirul[562].

„Desăvârşirea întregii asceze, spune el, constă în următoarele trei lucruri: pocăinţă, curăţie şi desăvârşirea sinelui. Ce este pocăinţa? Lepădarea de cele mai dinainte şi părerea de rău. Ce este curăţia, ἡ καθαρότης? Pe scurt: o inimă care miluieşte orice făptură a naturii, καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως. Ce este desăvârşirea, ἡ τελειότης? Adâncul smereniei, βάθος ταπεινόσεως, adică lepădarea, κατάλειψις, de tot vizibilul şi invizibilul (vizibilul este sensibilul, iar invizibilul, intelectualul) şi eliberarea de grija lor."

„Altă dată am fost iarăşi întrebat: «Ce este pocăinţa?» şi am spus: «O inimă zdrobită şi umilă». «Ce este umilinţa?» «Mortificarea faţă de toate lucrurile, acceptată riguros şi de bunăvoie.» «Şi ce-i inima care miluieşte, καὶ τί ἐστι καρδία ἐλεήμων?» şi am spus: «*Arderea inimii pentru toată zidirea, καῦτις καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως, pentru oameni, păsări, animale, demoni şi întreaga făptură. Şi amintindu-şi de ele, contemplându-le, ochii aceluia revarsă lacrimi din pricina marii şi puternicei mile care i-a cuprins inima. Şi din pricina marii înfrânări, inima lui se înduioşează şi el nu poate suporta sau auzi sau vedea vreo vătămare sau vreo mică tristeţe pricinuite făpturii. Ca urmare a tuturor acestora, un astfel de om se roagă ceas de ceas şi pentru necuvântătoare, şi pentru duşmanii Adevărului, şi pentru cei care îi dăunează, se roagă să se cureţe şi să dăinuiască; de asemenea, şi pentru fiinţa târâtoarelor se roagă cu mare milă, milă care se naşte fără măsură în inima lui, în virtutea asemănării cu Dumnezeu în acesta...* Iar semnul celor care au atins desăvârşirea este acesta: dacă de zece ori pe zi ar fi arşi din pricina dragostei pentru oameni, ei nu se vor sătura de aceasta, la fel cum Moise i-a spus lui Dumnezeu: «De vrei să le ierţi păcatul acesta, iartă-i; iar de nu, şterge-mă şi pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!» (*Ieşirea* 32, 32) şi cum spune fericitul Pavel: «Căci aş fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru fraţii mei» etc. (*Romani* 9, 3); şi încă: «Acum mă bucur de suferinţele mele pentru voi», păgânii (*Coloseni* 1, 24). Şi ceilalţi apostoli,

pentru dragostea ce o purtau vieţii oamenilor, şi-au primit moartea în toate felurile. Iar gradul cel mai înalt al tuturor acestora luate împreună este Dumnezeu şi Domnul. Din dragoste către făptură, L-a dat El pe Fiul Său la moarte pe cruce..." În alt loc, avva Isaac ne relatează următoarele[563]: „Aş vrea să găsesc un lepros, să iau trupul lui şi să i-l dau pe al meu". Vezi tu dragostea desăvârşită?...

Prin urmare, „curăţia este inima care are milă de toată esenţa făpturii", iar „inima miloasă este arderea inimii pentru toată zidirea", când pentru acea inimă se descoperă acel aspect al întregii făpturi demn de iubirea deplină, veşnic şi sfânt, incluzând aici chiar şi demonii şi „duşmanii adevărului", adică diavolii. Pocăinţa atrage după sine umilinţa inimii, adică mortificarea ei faţă de tot, distrugerea în ea a aseităţii rele şi a legii inferioare a identităţii. Inima se curăţă de întinăciunea care a separat-o de Dumnezeu şi de făptură. Şi, separată pe calea ascezei de această alienare, inima devine neprihănită, adică percepe fără „aseitate" frumuseţea făpturii, se înflăcărează de iubirea pentru toată zidirea. *Toţi* asceţii spun acelaşi lucru, oprindu-se, mai mult sau mai puţin clar, mai amănunţit sau mai laconic, asupra uneia sau alteia dintre etapele acestui drum. Desigur însă, plenitudinea curăţiei este o valoare propusă, nu dată. Totuşi, ori de câte ori un ascet a urcat cât de puţin pe „scara raiului", apare limpede „sentimentul naturii". Îţi mai aduci aminte ce spunea episcopul Teofan Zăvorâtul despre sensul purificator al făpturii[564]? De altfel, nu-i voi cita cuvintele; mai bine transcriu un fragment din însemnările unui pelerin[565].

„Uite, acum umblu aşa, scrie pelerinul, şi rostesc neîncetat rugăciunea lui Iisus, care pentru mine e cea mai scumpă şi mai dulce din lume. N-am nici o grijă, nu mă preocupă nimic, nu m-aş uita la nimic din cele deşarte, şi aş fi singur în izolare; numai din obişnuinţă vreau să fiu singur ca să rostesc neîncetat rugăciunea şi, când o fac, mă simt foarte vesel. Dumnezeu ştie ce se întâmplă cu mine. O dată citeam Biblia mea şi simţeam că am început s-o înţeleg mai limpede ca mai înainte, când multe lucruri mi se păreau de neînţeles şi aveam destule nedumeriri. Iar când am început *să mă rog cu inima, tot ce mă înconjoară mi-a apărut sub un aspect admirabil*: copacii, ierburile, păsările, pământul, văzduhul, lumina, toate parcă îmi spuneau că există pentru om, mărturisesc iubirea lui Dumnezeu pentru om şi toate se roagă, toate îi cântă slavă lui Dumnezeu. Şi am înţeles din asta ceea ce în Filocalie se numeşte «*cunoaştere a raţiunilor făpturii*», am văzut *modul în care se poate vorbi cu creaturile lui Dumnezeu*. De asemenea, *din experienţă am aflat* ce înseamnă raiul şi în cel fel Împărăţia lui Dumnezeu se deschide înlăuntrul inimilor noastre." „Vreo lună am umblat încetişor, îşi continuă pelerinul povestirea, şi simţeam profund cât de instructive pot fi bunele exemple vii; citeam deseori în Filocalie şi, aflându-le, le încredinţam oarbei mele «cărţi» de rugăciuni. Pilda ei (a Filocaliei) plină de învăţăminte aprindea în mine zelul, recunoştinţa şi dragostea pentru Dumnezeu; rugăciunea inimii mă îndulcea atât de mult, încât nu-mi închipuiam că poate exista vreun om mai fericit ca mine pe pământ şi mă gândeam cu nedumerire cum se poate ca în Împărăţia Cerească să fie o desfătare mai mare şi mai dulce. *Nu numai că*

simţeam toate acestea înlăuntrul inimii mele, ci şi tot ce mă înconjura îmi apărea într-o lumină admirabilă şi totul mă călăuzea spre dragoste şi mulţumire faţă de Dumnezeu. Totul parcă era al meu, în toate găseam chipul numelui lui Iisus Hristos."

Pe scurt, întreaga făptură i s-a descoperit pelerinului nostru ca o veşnică minune a lui Dumnezeu, ca o fiinţă vie care se roagă Ziditorului şi Tatălui ei[566]. Această percepţie este, în gradul cel mai înalt, proprie pelerinilor noştri şi anumite trăsături ale ei sunt înfăţişate în numeroase opere literare[567].

Din vastul material care ar fi putut fi folosit pentru elucidarea relaţiei care se stabileşte între nevoinţa ascetică şi fecioria sufletului, între pneumatoforie, mila iubitoare pentru făptură şi îndrăgostirea de făptură, am citat doar foarte puţin. Sper însă că şi din exemplele date a fost pusă în evidenţă această relaţie, această punte care îl conduce pe ascet spre rădăcina absolută a fiinţei, numai dacă – spălat de Duhul Sfânt, detaşat de aseitate prin restaurarea sa – a simţit ascetul în el însuşi rădăcina *sa* absolută, acea rădăcină a veşniciei care îi este dată prin coparticiparea la profunzimile Dragostei Trinitare. O nouă problemă apare, de aici, cu necesitate: cum însăşi făptura se concepe în sine, pentru sine sau de sine? Este problema *Sofiei*.

Omnia conjungo. Unesc totul

XI. Scrisoarea a X-a: *Sofia*

...Pe atunci de-abia începusem să duc o viaţă independentă şi mă instalasem într-o căsuţă mică, izolată. Singur, nu doar fără mobilier, ci şi fără o bancă pe care să mă aşez; pendula era singurul obiect al „ambianţei". Şedeam pe o ladă, tot pe ea lucram. Frig, pustietate, mâncare pe sponci... Mai ales serile erau sinistre. Se întuneca. Începea să picure ploaia, bătând în acoperişul de tablă. Apoi începea să răpăie tare, acoperind bătăile surde ale pendulei. Şi ploaia se năpustea în rafale. Acoperişul gemea în ultimul hal de tristeţe şi rece disperare. Părea că se prăbuşesc bulgări de pământ îngheţat peste capacul unui sicriu din scânduri. Mi se părea că pieptul mi-e deschis şi ploaia rece se scurge de-a dreptul în mine, în inima mea obosită şi întristată. Ploaia rece de toamnă aducea o tristeţe întunecată şi un sentiment lugubru. În toată casa nu eram decât două fiinţe vii: eu şi pendula; uneori mai bâzâia câte o muscă în fereastra neagră ca un bot de fiară. Ah, mă bucuram şi de prezenţa muştei...

Din când în când, ca să mă calmez, începeam, cu voce timidă, să cânt „stihurile" dezolante pe care le auzisem de la un orb:

De urc pe muntele î-î-îna-a-alt,
de zăresc prăpastia a-adâ-ân-că-ă,
Oriunde n-aş tânji în lu-u-u-me-e,
numai pe Tine te caut, Ve-eşni-ici-e-e...
Si-i-criu, eşti al meu si-i-i-criu-u-u,
eşti veşnica mea ca-a-a-să-ă.
Nisipurile galbene mi-s aşte-e-er-nu-u-tul,
vecin sunt cu pie-e-tre-e-ele-e.
Prie-e-teni mi-s vie-e-er-mii-i.
Glia-a-a jilavă mi-i ma-a-mă.

Ma-a-mă, tu, Ma-a-ma-a mea-a-a,
Primeşte-mă-ntru odihna ve-e-eş-ni-că-ă.
Doamne, mi-lu-ieş-te-e-e...

Ce-i asta? Cine mi-a bătut în poartă?... Luam din cui lampa chioară, mă încălţam cu galoşii şi mă duceam să trag zăvorul de la tindă. Afară, doar întuneric şi noroi. Ascult cu atenţie... iar bate cineva. „Îndată! Deschid îndată!" Cobor spre portiţă pe scara noroioasă. „Cine-i acolo?" Şi iarăşi tăcere. Trag zăvorul de la portiţă, o deschid – nimeni. Mă întorc şi mai posomorât în odaie... De-atâtea ori ieşeam pe zi, de-atâtea ori deschideam portiţa şi... numai vântul îmi intra în ospeţie.

Urâtul nu mă lăsa nici să lucrez, nici să mă rog. Nimic nu-mi intra în cap. Cu o ultimă speranţă, priveam chipul Mântuitorului şi candela de lut, care ardea în faţa icoanei. Câte o rafală neaşteptată de vânt făcea să bubuie trist tabla acoperişului! Tot vântul vuia sinistru în crengile celor trei mesteceni.

Aici, în această căsuţă goală, în aceste seri însingurate, mi l-am amintit limpede pe răposatul stareţ Isidor. Plin de har şi admirabil prin harul său, mi-a oferit în viaţă percepţia cea mai fermă, indubitabilă şi pură a unei persoane duhovniceşti. Ceea ce mai înainte doar vibra uneori în visări, devenea acum sensibil şi vizibil. Lumea spirituală îmi apărea aievea, mai reală decât lumea trupească. De acum înainte fiecare sentiment, fiecare nouă impresie erau verificate prin acesta, care era cel mai cert. Şi am dorit să-mi lămuresc gândurile şi sentimentele care acompaniau imaginea stareţului Isidor, am dorit să cuprind conştiinţa frumuseţii vieţii spirituale.

Persoana purtătoare de Duh este frumoasă, este frumoasă *de două ori*. E frumoasă *obiectiv*, ca obiect de contemplaţie pentru cei din jur; e frumoasă *subiectiv*, ca focar al unei contemplări noi, purificare a ceea ce ne înconjoară. În sfânt, ni se oferă contemplaţiei admirabila făptură originară; iar pentru sfântul aflat în contemplare, făptura primordială se dezgoleşte de stricăciunea ei: *eclezialitatea* este frumuseţea vieţii noi în Frumuseţea Absolută, în Duhul Sfânt. Este un fapt[568]. Dar acest dublu fapt nu poate să nu ne facă să reflectăm, nu poate să nu ne provoace întrebarea: cum să înţelegem acest aspect sfânt, acest aspect admirabil al făpturii? Care este natura lui obiectivă? Ce reprezintă el din punct de vedere metafizic?

Totuşi, înainte de a răspunde la întrebarea pusă, este bine să ne exprimăm o rezervă.

Obiectul unic şi integral al percepţiei religioase *se descompune*, în domeniul raţiunii, într-o mulţime de aspecte, în diverse faţete, în aşchii ale lucrului sfânt, lipsite de har: alabastrul preţios a fost spart, iar mirul sfânt este absorbit cu aviditate de nisipurile uscate ale deşertului ardent. Am demonstrat deja acest lucru în legătură cu *antinomiile* raţionale ale dogmei; acum va fi vorba despre cioburi care nu se află într-o antinomie evidentă unul cu altul, pentru că nu reprezintă ceva *opus* unul altuia, ci doar *diferit*. Fiecare dintre aceste faţete logice ale sentimentului imediat este, raţional, foarte diferită de celelalte şi, logic, nu este nicidecum legată cu celelalte, deoarece numai o experienţă integrală îi indică fiecărei faţete locul ei: legătura dintre aceste aspecte diferite este sintetică, nu analitică, şi este dată

numai *a posteriori*, sub formă de revelaţie, adică se prezintă ca un fapt al experienţei spirituale. Totuşi, acesta, atunci când este trăit, nu apare *doar* ca fapt, nu este doar intuitiv, ci şi *discursiv*, pentru că existenţa sa este percepută ca un act creator al Adevărului Trinitar Însuşi. Sinteza – dată efectiv – a unor părţi separate ale obiectului credinţei îşi află justificarea, justificarea necesităţii sale, în Lumina Pururea Fiitoare a Preasfintei Treimi. Dar nu numai această *justificare* a sintezei, ci şi *sinteza* însăşi nu pot face obiectul unei deducţii raţionale. Un exemplu ne va ajuta să fim mai clari. Cine nu cunoaşte deloc corpurile geometrice îşi poate reprezenta concret un corp având la îndemână doar figuri plane, puncte, linii, fragmente de plan, limitate prin contururi („fâşii plane"[569])? Eu şi cu tine ne puteam oare reprezenta formarea unui spaţiu în patru dimensiuni cu ajutorul proiecţiilor sale într-un spaţiu tridimensional[570]? Cunoscând doar două culori separate, oare ne putem imagina ce rezultă din combinaţia lor? Aşa e şi aici, în domeniul credinţei. Şi asta mă lasă perplex. Într-adevăr, dacă nu poţi construi un sistem *complet* de concepte, dacă nu poţi expune o schemă *finalizată* a experienţelor (şi eu mă aflu tocmai în această situaţie), atunci e aproape imposibil să decizi ce să spui şi ce să omiţi, despre ce să vorbeşti mai întâi şi despre ce mai pe urmă. O ordine a conceptelor, oricare ar fi ea, nu este una *cu adevărat logică*, fiind întotdeauna doar una convenţională, mai mult sau mai puţin comodă. Diferite concepte sunt alăturate *mecanic* unul de altul: când un obiect religios este introdus în domeniul raţiunii, conjuncţia *şi* este cea mai convenabilă. În veşnica existenţă a trăirii nu se poate spune ce este dat mai întâi şi ce este dat mai pe urmă: acolo totul este la fel; însă psihologic, un element se manifestă mai întâi, altul mai pe urmă, în funcţie de numeroase condiţii personale. Mi-e greu să decid, în locul altuia, care este succesiunea pe care *el* o poate trece în revistă mai uşor. Scriu şi sunt conştient totuşi că mă dispersez, pentru că nu pot spune *deodată* tot ce se înghesuie în conştiinţa mea.

Până aici am încercat să stabilesc, pe baza câtorva exemple, tema principală a precedentei mele scrisori, şi anume felul în care asceţii percep veşnicele rădăcini ale întregii făpturi, prin care aceasta se menţine în Dumnezeu. Dar percepţia eternului ca atare înseamnă, din punct de vedere gnoseologic, a vedea lucrul în necesitatea lui internă, în sensul lui, în raţiunea existenţei sale. Contemplând valoarea absolută a creaturilor, sfântul ascet vede *raţiunea* existenţei lor obiective, vede Λόγοσ-ul lor. Şi deoarece raţiunea secundă nu este concepută ca existentă şi actuală decât în măsura în care îşi are rădăcinile în Raţiunea Absolută, în măsura în care este nutrită de Lumina Adevărului, atunci raţiunea lucrurilor, din punctul de vedere al făpturii, este actul prin intermediul căruia făptura renunţă la aseitatea ei, iese din ea însăşi, prin intermediul căreia îşi găseşte în Dumnezeu fundamentul unde se epuizează ea însăşi; cu alte cuvinte, raţiunea unui lucru este, din punctul de vedere al făpturii, dragoste de Dumnezeu şi vederea lui Dumnezeu, care rezultă de aici, este o idee particulară de Dumnezeu, *o reprezentare relativă a Absolutului*. Iar din punctul de vedere al existenţei divine, raţiunea unui lucru este *reprezentarea absolută a relativului*, ideea pe care Dumnezeu o are despre un lucru particular, actul prin care Dumnezeu, în negrăita autoumilire a caracterului

Său infinit şi absolut, alături de conţinutul divin al gândirii Sale divine, *binevoieşte* să gândească finitul şi limitatul, să introducă semi-existenţa făpturii în plenitudinea existenţei profunzimilor Trinităţii, dăruind făpturii existenţă de sine şi determinare de sine, adică punând parcă făptura pe picior de egalitate cu Sine; din punctul de vedere al lui Dumnezeu, raţiunea făpturii este dragostea Sa smerită pentru făptură. Printr-un act imposibil de descris (în care intră în contact şi cooperează negrăita smerenie a iubirii divine şi îndrăzneala de neînţeles a iubirii făpturii), intrând în viaţa Treimii Dumnezeieşti, care este mai presus de orice ordine (căci cifra „3" nu are ordine), această dragoste-idee-monadă, acest *al patrulea* element ipostatic suscită în raport cu sine o distincţie de ordine, κατὰ τάξιν, a Ipostasurilor Preasfintei Treimi, care arată *condescendenţă* faţă de această corelaţie dintre Sine şi propria Sa făptură, faţă de determinarea Sa (care rezultă de aici) prin făptură; astfel Treimea se „deşartă", se „goleşte" de atributele absolute. Rămânând atotputernic, Dumnezeu se raportează la zidirea Sa ca şi cum n-ar fi atotputernic: nu *constrânge* făptura, ci o *convinge*, nu o *sileşte*, ci o *roagă*. Rămânând „unul" în Sine, Ipostasurile se transformă în „altceva" în raport cu făptura. Ultima se revelează sub forma activităţii providenţiale atât în fiecare viaţă individuală, cât şi, prin excelenţă, în cele trei Legăminte (Testamente) succesive cu ansamblul lumii. Altfel spus, aceste trei Testamente – care, ontologic, se descoperă ca prefigurare şi anticipare în viaţa *personală* a monadei – se repetă, filogenetic, integral în istoria *întregii* făpturi.

Dar, dragul meu, scuză-mi aceste pensete şi bisturie grosolane şi odioase cu ajutorul cărora sunt nevoit să disec fibrele cele mai delicate ale sufletului. Numai să nu crezi că cuvintele mele reci sunt o speculaţie metafizică, un soi de „gnosticism". Ele nu sunt decât nişte biete scheme aplicate trăirilor sufletului. Monada despre care vorbesc nu este o substanţă *metafizică*, dată printr-o definiţie logică; ea este faptul unei experienţe de viaţă; ea este un dat religios, determinat nu *a priori*, ci *a posteriori*, nearătând orgoliul construcţiei, ci umilinţa acceptării. E adevărat că sunt nevoit să utilizez o terminologie metafizică, dar aceşti termeni, în discursul *meu*, nu au un sens tehnic riguros, ci unul convenţional, mai curând simbolic, au valoarea plastică cu ajutorul căreia se descriu sentimentele lăuntrice. Deci am spus „monadă", adică o oarecare unitate reală. Logic şi metafizic, ea, ca atare, s-ar afla în opoziţie cu celelalte monade, le-ar exclude din sfera propriului eu sau, pierzându-şi singularitatea, ar putea fi sechestrată de celelalte monade şi s-ar contopi cu ele într-o unitate indistinctă de elemente. Dar în stările spirituale, de care este vorba aici, nimic nu-şi pierde individualitatea; toate lucrurile sunt percepute ca fiind legate interior şi organic, sudate între ele printr-o faptă de renunţare de sine, ca fiind o fiinţă unică şi integrală în intimitatea ei; pe scurt, lucrurile se prezintă aici ca o fiinţă *pluri-unică*. Totul este deofiinţă şi hetero-ipostatic. Cea care le împreunează nu este o simplă unitate dată, elementară, factuală, este unitatea realizată printr-un act veşnic, echilibrul mişcător al ipostasurilor, comparabil cu echilibrul mobil de energie care se stabileşte între corpuri iradiante şi care fac schimb constant de energie; este *o mişcare imobilă şi un repaos în mişcare*. Dragostea „epuizează" veşnic fiecare monadă şi veşnic o „proslăveşte" tot pe ea, o face să-şi iasă din

sine şi o întemeiază în sine şi pentru sine. Dragostea ia întotdeauna pentru a da întotdeauna: mortifică mereu pentru a da viaţă mereu. Unitatea în dragoste este ceea ce scoate fiecare monadă dintr-o stare de pură potenţialitate, adică din somnul spiritual, din vidul spiritual şi din ceea ce este inform şi haotic, conferindu-i astfel monadei realitate, actualitate, dându-i viaţă şi starea de veghe. *Eul* pur subiectiv, alienat şi orb al monadei, pentru *tu*-ul altei monade, se epuizează şi, prin acest *tu*, eul devine pur obiectiv, adică demonstrat. Perceput de a treia monadă în calitatea ei de a se demonstra prin cea de-a doua, *eul* primei monade îşi dobândeşte sinele, ca demonstrat, în el-ul monadei a treia, adică încheie procesul demonstraţiei de sine şi devine *„pentru sine"*, primind în acelaşi timp *„de-sinele"* său, căci un eu demonstrat este acest *„de sine"* perceput obiectiv *„pentru altul"*. Dintr-un statut de identitate cu sine, gol şi vid, din „eu!", monada devine un act plin de conţinut, care leagă sintetic un eu cu un eu (eu=eu), adică devine un organ al unei fiinţe unice[571].

Dragostea lui Dumnezeu care se prelinge în această fiinţă, acesta este actul creator prin care fiinţa primeşte: *viaţă*, în primul rând, apoi *unitate* şi, în sfârşit, *existenţă*; unitatea, nefiind fapt, ci act, este derivatul mistic al vieţii, iar existenţa este derivatul unităţii: existenţa autentică este o relaţie substanţială cu altul, o mişcare din sine care dă şi unitate, dar şi rezultă din unitatea existenţei. Însă fiecare monadă nu există decât în măsura în care *admite* dragostea divină, „căci în El [în Dumnezeu] trăim şi ne mişcăm şi suntem, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν" (*Fapte* 17, 28). Această „Fiinţă Supremă" (dar nu cea căreia i se ruga Auguste Comte) este cu adevărat supremă, Ea este Înţelepciunea lui Dumnezeu înfăptuită, este חָכְמָה, *Hakemah*, Σοφία, *Sofia* sau *Înţelepciunea*[572].

Sofia este marea Rădăcină a toată făptura împreună [*cf.* πᾶσα ἡ κτίσις (*Romani* 8, 22), adică a făpturii integrale şi nu pur şi simplu *a toată*], prin intermediul căreia făptura pătrunde în Viaţa intra-Trinitară şi prin care îşi primeşte Viaţa veşnică de la Izvorul Unic al Vieţii; Sofia este esenţa originară a făpturii[573], iubirea creatoare a lui Dumnezeu, care „s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă" (*Romani* 5, 5); de aceea adevăratul eu al omului îndumnezeit, „inima" lui este tocmai Dragostea lui Dumnezeu, la fel cum esenţa dumnezeirii este Dragostea intra-Trinitară. Totul nu există decât în măsura în care se împărtăşeşte din Dumnezeirea-Iubire, din Izvorul existenţei şi adevărului. Dacă făptura se rupe de Rădăcina sa, o aşteaptă moartea inevitabilă: „Cel ce mă află, spune însăşi Înţelepciunea, a aflat *viaţa* şi dobândeşte har de la Domnul; iar cel ce păcătuieşte împotriva mea îşi păgubeşte viaţa lui. Toţi cei ce mă urăsc pe mine iubesc *moartea*" (*Pilde* 8, 35-36).

În raport cu făptura, Sofia este Îngerul Păzitor al făpturii, persoana ideală a lumii. Fiind raţiune formatoare în raport cu făptura, ea este conţinutul formator al Dumnezeului-Raţiune, „conţinutul psihic" al Lui, creat veşnic de Tatăl prin Fiul şi desăvârşit prin Sfântul Duh: Dumnezeu gândeşte cu *lucruri*[574].

De aceea, *a exista* înseamnă *a fi gândit, a fi ţinut minte* sau, în sfârşit, *a fi cunoscut de Dumnezeu*[575]. Cei pe care Dumnezeu îi „cunoaşte" au o realitate,

iar cei pe care Dumnezeu „nu-i cunoaşte" nici măcar nu există în lumea spirituală, în lumea realităţii autentice, iar existenţa lor este iluzorie. Ei sunt *goi de interioritate* şi, în lumina Făcliei cu Trei Străluciri, devine clar că nu există câtuşi de puţin, ci doar păreau existenţi: ca să fii, trebuie γινώσκεσθαι ὑπὸ θεοῦ (*cf. Ioan* 10, 14; *Matei* 7, 23; 25, 31 *sqq.*)[576]. Cine este în Veşnicie „cunoaşte" tot în Veşnicie; dar ceea ce El „cunoaşte" în Veşnicie[577] se manifestă în Timp într-un moment unic, determinat. Dumnezeu, Supra-temporal, pentru Care Timpul este dat în toate momentele sale ca un singur *„acum"*, nu creează lumea în Timp; dar *pentru lume, pentru făptura* care trăieşte în timp, facerea lumii este în mod necesar raportată la timpuri şi soroace hotărâte.

Se pune întrebarea: „De ce anume la *aceste* timpuri şi soroace, de ce nu la *altele*?". Socotesc că această întrebare are la bază o neînţelegere: se confundă *Timpul* cosmic cu *timpul* abstract. Timpul cosmic este o succesiune şi, fiind succesiune, *atribuie* continuitate tuturor lucrurilor care *au* o succesiune[578]. Cu alte cuvinte, timpul este o organizare internă şi fiecare element al lui este amplasat imuabil acolo unde se găseşte. Poziţia celorlalte, produsă prin *„corespondenţa"* lor cu această ordine fundamentală, *„taxogenă"* (ca să ne exprimăm în termeni matematici), trebuie să fie şi ea organizată. Corespondenţa dintre momentele Timpului şi fenomene are loc în virtutea *omogenităţii* interne dintre fiecare moment dat al Timpului şi fiecare fenomen dat; esenţa unui moment dat include şi faptul că el corespunde unora sau altora dintre fenomene. Şi dacă o asemenea corespondenţă există, întrebarea: „De ce fenomenul s-a produs atunci şi nu altcândva?" este la fel de lipsită de sens ca întrebarea: „De ce anul 1912 urmează după 1911 şi nu după 1915?".

Însă cu totul altfel suntem nevoiţi să vorbim despre *timp* în abstracţia raţiunii. Raţiunea rupe *aspectul* exterior al Timpului de structura sa anatomică internă; raţiunea ia forma de succesiune, dar elimină din ea *conţinutul* succesiunii; rezultă schema vidă şi indiferentă a unei succesiuni, în care, într-adevăr, fiecare pereche de momente poate fi inversată şi totuşi, în virtutea caracterului indistinct al *acestor* momente, ceea ce se obţine nu se diferenţiază absolut prin nimic de perechea iniţială[579]. Când această noţiune, în fapt lipsită de sens, este dată drept Timp, atunci, desigur, trebuie să apară o întrebare absurdă: „De ce Dumnezeu a făcut lumea cu *atâtea* mii de ani în urmă şi nu în altă epocă?". Este eroarea în care, printre mulţi alţii, a căzut şi vestitul Origen[580]. Dumnezeu a făcut, pentru noi, lumea atunci când lumii i se cuvenea a fi făcută: acesta este răspunsul la asemenea întrebări. Fără să mai citez mărturii ale Sfinţilor Părinţi în favoarea acestei concepţii a Timpului[581] (care ne-ar face să ne îndepărtăm prea mult de subiect), o voi aminti doar pe aceea a Sfântului Grigorie Teologul.

> Înainte de facerea lumii, afară de fiinţa Preasfintei Treimi, „Raţiunea creatoare a cercetat, în marile Sale reprezentări, şi *imaginile*, alcătuite tot de Ea, ale lumii zidite ulterior, dar care pentru Dumnezeu şi atunci era cea de acum. Dumnezeu are totul în faţa ochilor, şi ceea ce va fi, şi ceea ce a fost, şi ceea ce este acum. Pentru mine, o asemenea distincţie este stabilită prin timp, astfel că una este înainte, alta este înapoi; dar pentru Dumnezeu totul se contopeşte şi totul este ţinut prin puterea Marii Dumnezeiri"[582].

„Dintre lumi, spune acelaşi sfânt părinte în alt loc[583], dintre lumi, una este zidită mai întâi. Ea este un alt cer, sălaşul purtătorilor de Dumnezeu, contemplat de o singură inteligenţă, prealuminoasă: în acest sălaş va păşi mai apoi omul lui Dumnezeu, atunci când, purificându-şi mintea şi trupul, se va îndumnezei. Iar cealaltă lume, stricăcioasă, a fost zidită pentru muritori, când trebuia să se alcătuiască şi frumuseţea aştrilor, care îl propovăduiesc pe Dumnezeu prin frumuseţe şi măreţie, când trebuia să se clădească şi palatul împărătesc pentru Chipul lui Dumnezeu. Dar prima şi ultima lume au fost create de Cuvântul marelui Dumnezeu."

„Noi, spune şi Clement Alexandrinul[584], existam deja înainte de zidirea acestei lumi, deoarece facerea noastră a fost hotărâtă de Dumnezeu cu mult înainte de creaţia propriu-zisă şi, prin urmare, înainte de geneză am existat în gândirea lui Dumnezeu noi, cei care pe urmă am devenit creaturi raţionale ale Cuvântului lui Dumnezeu; datorită Lui, suntem foarte vechi ca origine, pentru că «la început a fost Cuvântul»."

Dar să revenim la problema Sofiei.

Veşnică Mireasă a Cuvântului lui Dumnezeu, ea, în afara Lui şi independent de El, nu are existenţă şi se fragmentează în *idei* despre făptură; dar în El primeşte putere creatoare. Una în Dumnezeu, ea este multiplă în făptură, şi aici este percepută în manifestările ei concrete ca *persoană ideală a omului*, ca *Îngerul lui Păzitor*, altfel spus, ca scânteia veşnicei demnităţi a persoanei şi ca chip al lui Dumnezeu în om. Este imposibil să vorbim aici despre această „scânteiere" divină, deoarece ar trebui să trecem în revistă aproape toate doctrinele mistice. Ne vom limita doar la a aminti denumirile pe care le are uneori acest reflex în *Epistolele* apostolilor. Pentru fiecare om, este „locuinţa din ceruri", „casa nefăcută de mână, veşnică" (*II Corinteni* 5, 1), „locuinţa cea din cer" (*II Corinteni* 5, 2), în care se îmbracă omul când se va dărâma „zidirea lui pământească". Ultima se va dărâma în mod necesar nu pentru că este pe pământ, ci pentru că este pământească, ἐπίγειος, adică stricăcioasă în esenţa ei. Şi deşi acum acea zidire este „în ceruri, ἐν τοῖς οὐρανοῖς" (*II Corinteni* 5, 1), nu asta are importanţă pentru ea, ci faptul că este „locuinţa cea din cer, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ" (*II Corinteni* 5, 2), adică importantă este *natura* şi nu amplasamentul ei. Locuinţa pământească şi cea cerească sunt opuse prin natura, nu prin poziţia lor. În iad este carnalitatea pură, deşi iadul s-ar putea să nu fie pe pământ (nici n-ar suferi pământul Domnului iadul pe faţa lui[585]); în rai este spiritualitatea pură, deşi un sfânt, şi în viaţă fiind, se poate apropia de ea. Aspectul ideal va apărea în făptura iluminată, în omul transfigurat. „Cortul, σκήνομα" pământesc, deci caracterul empiric stricăcios, este menţionat la apostolul Petru (*II Petru* 1, 13-14), în timp ce caracterul opus acestui „cort", cel ideal, este numit „moştenire nestricăcioasă şi neîntinată şi nevestejită, păstrată în ceruri" (*I Petru* 1, 4). Este vorba despre „corturile cele veşnice, αἰώνιαι σκηναί" (*Luca* 16, 9) sau despre *tipurile de creştere spirituală*, la care se referă Domnul Iisus în pilda cu iconomul necredincios.

Ansamblul acestor „multe sălaşe", al acestor imagini ideale ale fiindului, alcătuieşte adevărata „Casă a lui Dumnezeu" (*Evrei* 3, 6), în care omul este „iconom" (*I Corinteni* 4, 1-2; *Tit* 1, 7), adesea necinstit, care transformă Casa Tatălui în „casă de negustorie" (*Ioan* 2, 16). „În casa Tatălui Meu multe

locaşuri sunt, ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρός μον μοναὶ πολλαί εἰσιν" (*Ioan* 14, 2), spune Iisus Hristos; acestea, precum celulele unui fagure, formează Casa lui Dumnezeu, Templul Sfânt al Domnului sau, într-o versiune lărgită a aceleiaşi imagini, Marele Oraş, Ierusalimul Ceresc, Ierusalimul Cel de Sus şi Sfânt (*Apocalipsa* 21, 2, 10; *Evrei* 12, 22 etc.). Duhul Sfânt locuieşte în acest Oraş, *îi este lumină* (*Apocalipsa* 22, 5) şi de aceea în posesia cheilor Oraşului sunt teoforii[586], care cunosc tainele lui Dumnezeu (*Matei* 16, 17-19; *Apocalipsa* 3, 7-9; *Matei* 18, 18 etc.). Căderea făpturii a constat, în plan ontologic, în ieşirea din locuinţa cerească, în ruptura dintre dezvoltarea empirică a asemănării lui Dumnezeu şi chipul ceresc al lui Dumnezeu: cei ce nu şi-au păzit *vrednicia* au părăsit *locaşul* lor (*Iuda* 1, 6). Or, asemănarea repudiată nu se atinge din nou decât în Duhul Sfânt; de aceea *acest* Oraş al lui Dumnezeu sau Împărăţia lui Dumnezeu nu se are pe sine decât în Împărăţia dintru început a lui Dumnezeu, în Duhul Sfânt, la fel cum *această* Înţelepciune nu se are pe sine decât în Înţelepciunea dintru început a lui Dumnezeu, în Fiul, iar *această* Maternitate nu există decât în Paternitatea dintru început, în Tatăl. Pătrunsă de Dragostea Trinitară, Sofia aproape se confundă – *religios*, nu raţional – cu Cuvântul şi cu Duhul şi cu Tatăl, ca şi cu Înţelepciunea şi cu Împărăţia şi cu Paternitatea lui Dumnezeu; dar *raţional*, ea este cu totul altceva decât fiecare dintre aceste Ipostasuri.

Mulţi mistici au scris despre Sofia. Deşi cu încredere excesivă în sine, totuşi în parte îndreptăţit, Vl. Soloviov s-a exprimat despre ei destul de sever, într-o scrisoare către contesa S.A. Tolstaia. „La mistici există, scria el la 27 aprilie 1877 din Sankt-Petersburg, multe lucruri care confirmă propriile mele idei, dar fără vreo lumină nouă; pe deasupra, aproape toţi au un caracter extrem de subiectiv şi, ca să zic aşa, bălos. Am găsim trei specialişti în problema Sofiei: Georg Gichtel, Gotfried Arnold şi John Pordage. Toţi trei au avut aproape aceeaşi experienţă personală ca şi mine, ceea ce e cel mai interesant, dar în teozofia propriu-zisă toţi sunt destul de slabi; îl urmează pe Böhme, dar la un nivel inferior. Cred că Sofia şi-a pierdut timpul cu ei mai mult datorită candorii lor, decât din alt motiv. În concluzie, oameni adevăraţi se dovedesc a fi, din nou, numai Paracelsus, Böhme şi Swedenborg, aşa că pentru mine rămâne un câmp de acţiune foarte larg. Am făcut un pic cunoştinţă cu filozofii polonezi; tonul general şi tendinţele sunt foarte simpatice, dar n-au nici un conţinut pozitiv; sunt de teapa slavofililor noştri."[587]

Acestea fiind zise şi, în plus, dorind să rămân în limitele ideilor Bisericii, îmi permit să amân analiza operelor mistice pentru o viitoare lucrare mai specializată şi deocamdată mă limitez să citez un fragment care explicitează ideea de Sofia. Acest fragment consistent este extras din manuscrisul remarcabilului nostru mistic, contele M.M. Speranski, intitulat Ομοούσιος – *Prima lume*, datând probabil din anii 1812-1814[588]. Manuscrisul care ne interesează, împreună cu multe altele, se păstrează la Biblioteca Publică Imperială; fragmentul respectiv l-am împrumutat dintr-o lucrare încă nepublicată a lui E.V. Elceaninov: *Documente pentru studierea misticii lui M.M. Speranski*. Iată acest fragment edificator pentru noi, mai ales că autorul lui, contele M.M. Speranski, a avut studii teologice şi ortodoxe, iar ortodoxia sa a fost atestată (poate prea pripit) de către Preasfinţia Sa Episcopul Teofan Zăvorâtul[589]:

„Ca şi femeia (Eva), această primă femeie nu a fost nici creată, nici născută, ci a fost formată (*aedificata*) prin despărţirea unei părţi din propria existenţă a

Fiului, şi aceasta este diviziunea primă şi originară, primul sacrificiu de umilinţă adus Tatălui, prima treaptă de înjosire (*exininationis*) care, ulterior, a fost împinsă până la moartea însăşi şi încă moartea pe cruce. Numele femeii este Sofia. Ea este cunoaşterea pe care o au Tatăl şi Fiul; dar ea este contemplaţia dorinţei lor, oglinda în care se reflectă Slava lor. În raport cu Tatăl, ea este fiica lui: căci constituie o parte a Fiului său. În raport cu Fiul, conform legii iubirii Paterne, este sora lui. În raport cu legea generării, ea este mireasa lui. În raport cu naşterile viitoare, ea este mama a ceea ce există în afara lui Dumnezeu; căci ea este prima fiinţă exterioară. Fiul i-a transmis miresei organizarea legii existenţei. Pentru sine şi-a păstrat numai legea iubirii. La fel cum Eva, prin atribuirea slavei, care era la origine a lui Adam, a primit dreptul de a fi mama tuturor celor care trăiesc pe pământ, aşa şi Eva pre-veşnică, printr-o atribuire asemănătoare a seminţiei cereşti, a devenit mama tuturor celor care sunt în ceruri. Dar ce sunt aceştia, născuţii? Sunt dumnezei, deoarece, *în primul rând*, sămânţa lor este divină; iar *în al doilea rând*, însăşi această sămânţă ar fi fost sterilă dacă puterea Fiului, ca soţ, nu ar fi învăluit-o pe mama lor ca soţie. În acest fel a apărut lumea spiritelor celor întâi-zidite, tipurile şi imaginile tuturor creaturilor viitoare. Şi ceata Îngerilor fără trup a strigat: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu», încă de pe când pământul nu exista".

Fragmentul citat are o coloristică panteistă destul de vie; expresii precum „despărţirea unei părţi din propria existenţă a Fiului" şi altele nu sunt, desigur, ortodoxe. Dar dacă facem abstracţie de ele, ideea de bază a fragmentului nu se află în contradicţie nici cu doctrina biblică, nici cu interpretarea patristică a acesteia.

Ideea de Sofia-Înţelepciune *pre-existentă* lumii, ideea de Ierusalim Ceresc, de Biserică în aspectul ei ceresc sau de Împărăţie a lui Dumnezeu ca Persoană ideală a făpturii sau ideea de Înger Păzitor al ei şi, încă, ideea de Sistem Ipostatic al gândirii creatoare a lui Dumnezeu, ideea de Pol autentic şi Moment nestricăcios al existenţei făpturii – toate aceste idei sunt presărate din abundenţă prin toată Sfânta Scriptură şi în operele Sfinţilor Părinţi. Nu voi cita toate aceste exemple, din două motive. În primul rând, o parte din ele au fost deja analizate într-un tratat special despre Biserică*; în al doilea rând, materialul rămas este destinat unei viitoare lucrări speciale despre Sofia. Aşadar, în această lucrare cu conţinut *general*, mă voi limita numai la câteva exemple.

Astfel, în parabola Judecăţii viitoare, Domnul Iisus spune: „Atunci va zice Împăratul celor de-a dreapta Lui: Veniţi, binecuvântaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii, τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου"[590] (*Matei* 25, 34). Este *unul* din exemple; dar ar putea fi citate şi alte pasaje din Evanghelie, în care Împărăţia lui Dumnezeu are în mod evident sensul unei realităţi care *precedă* lumea, al unei realităţi *extra*-mundane. Un exemplu frapant ne este prezentat de revelaţia lui Ioan Teologul, în care spune: „am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, *pogorându-se din cer de la Dumnezeu*, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei" (*Apocalipsa* 21, 2), urmată de fragmentul care descrie „mireasa, femeia Mielului", „cetatea cea sfântă, Ierusalimul, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu" (*Apocalipsa* 21, 9-10; *cf.* 21, 11), pasaj care repetă – dar nu este

* Probabil *Materiale ecleziologice* (1906), rămasă în manuscris (n.t.).

identic – cuvintele: „atunci [adică în timpurile cele de apoi] va veni Mireasa şi, venind, se va arăta cea pe care acum o ascunde ţărâna" (*IV Ezdra* 7, 26). Nu vom mai înmulţi exemplele[591]. E suficient să menţionăm că există chiar o tendinţă specială a teologiei biblice, conform căreia Împărăţia lui Dumnezeu are *numai* valoarea excepţională de mărime transcendentă pre-mundană, care va coborî, catastrofal, pe pământ în cea din urmă zi. Nu mai trebuie să insistăm asupra faptului că această idee era dominantă în apocaliptica iudaică[592].

Ca un ecou al acestor concepţii, în rugăciunile euharistice din *Învăţătura celor doisprezece Apostoli* se aud cuvintele: „Pomeneşte, Doamne, Biserica Ta, izbăveşte-o de tot răul şi o desăvârşeşte în dragostea Ta, şi adun-o pe ea sfinţită din cele patru vânturi în Împărăţia Ta, pe care i-ai gătit-o Tu, că a Ta este puterea şi slava în veci. Vie harul şi treacă lumea aceasta, μνήσθη, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ σύναξον αὐτὸν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμον, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ..."[593].

În aşa-numita *A doua Epistolă a Sfântului Clement Romanul către Corinteni*, care în realitate este o didascalie a unui predicator necunoscut (după toate probabilităţile, un harismatic), predică alcătuită la Corint mai înainte de jumătatea secolului al II-lea[594], ideea pre-existenţei Bisericii este expusă într-o manieră autoritară şi articulată:

„Astfel, fraţilor, predică autorul necunoscut, făcând voia Tatălui nostru Dumnezeu, vom fi din *Biserica dintâi, duhovnicească, creată înaintea soarelui şi lunii*, ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισαμένης; iar dacă nu facem voia Domnului, vom fi cum zice Scriptura: «Casa mea a ajuns peşteră de tâlhari» (*Ieremia* 7, 11 = *Matei* 21, 13). Atunci să alegem a fi din, ἀπό, *Biserica vieţii*, τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς, ca să fim mântuiţi. Nu cred că n-aţi şti că «Biserica vie, ἐκκλησία ζώσα, este Trupul lui Hristos» (*Efeseni* 1, 22-23); căci spune Scriptura: «Şi a făcut Dumnezeu pe om... a făcut bărbat şi femeie» (*Facerea* 1, 27). Bărbatul este Hristos, femeia – Biserica (τὸ ἄρδεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία; cuvintele ἄρσεν şi θῆλυ indică tocmai diferenţa *sexuală*). Şi tot aşa, ἔτι, cărţile proorocilor şi Apostolii spun că Biserica nu este de acum, ci de mai înainte, τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν (14, 2). *Căci ea fost duhovnicească*, πνευματική, *ca şi Iisus al nostru, şi s-a descoperit*, ἐφανερώθη δέ, *în zilele de sfârşit*, ca să ne mântuiască. Iar Biserica, fiind duhovnicească, s-a arătat în trupul lui Hristos şi a devenit vizibilă pentru noi, aşa că, dacă vreunul dintre noi o va păstra în trup şi nu o va dărâma, o va primi în Duhul Sfânt, *căci trupul însuşi este simbolul Duhului*, ἡ γὰρ σάρξ αὕτη ἀντίτυπον ἐστιν τοῦ πνεύματος (14, 3). Deci cine a distrus simbolul (ἀντίτυπον, în slavoneşte: **вмѣстообразное**) nu are parte de original, αὐθεντικόν. Prin urmare, nu spune el, fraţilor: Păstraţi-vă trupul ca să aveţi parte de Duhul (ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβετε, ca să primiţi Duhul)? Dacă spunem că trupul este Biserica şi Duhul – Hristos, εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, atunci, desigur, cel care a necinstit trupul a necinstit Biserica. Acesta nu-l va căpăta pe Duhul, care este Hristos. Iată ce (τοσαύτην, câtă) viaţă şi nemurire poate căpăta trupul însuşi când se uneşte cu el [*ad litteram*: «se lipeşte de el»] Duhul Sfânt; nimeni nu poate spune, nici grăi cele pe care «le-a gătit Dumnezeu» (*I Corinteni* 2, 9) aleşilor Săi"[595].

În acest fragment, Iisus Hristos, în calitatea Sa de Divinitate, este identificat cu Duhul Sfânt, aşa încât rezultă parcă o Divinitate în două Ipostasuri, cel de-al Treilea fiind înlocuit de Biserică. Dar acest „bi-unitarism" este consecinţa unei insuficienţe de *limbaj* şi de *logică* în distincţia noţiunilor, în condiţiile unei pătrunderi religioase insuficiente; acest „bi-unitarism", deci, nu demonstrează decât legătura prin care ideile de Duh, Hristos, Biserică, Făptură şi încă vreo câteva (de care vom vorbi mai târziu) sunt consolidate pentru conştiinţa religioasă imediată. Remarcabil e că în această „Epistolă", asemănătoare prin structura generală a gândirii cu *Păstorul* lui Herma (care, după Zahn[596], datează din anul 100), Ipostasurile Duhului, al Fiului lui Dumnezeu şi al Bisericii sunt când net diferenţiate, când, la fel de net, identificate. Astfel, în *Pilda a IX-a*, Îngerul pocăinţei, care îl călăuzeşte pe Herma, îi declară acestuia: „Vreau să-ţi arăt tot ce ţi-a arătat Duhul Sfânt, care a vorbit cu tine *sub forma Bisericii: Duhul Acela este Fiul lui Dumnezeu*, θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν"[597].

Însă n-am înţelege deloc psihologia religioasă dacă, în această identificare, am vedea doar o simplă neînţelegere, o confuzie. Nici pe departe. Cu cât viaţa creştinului are un curs mai direct şi mai inspirat, cu atât mai integrală şi omogenă este pentru el credinţa: diferitele aspecte ale credinţei se atomizează numai pentru teologia şcolară; dar în viaţa „vie", păstrându-şi fiecare propria independenţă, se împletesc atât de strâns unele cu altele, încât o idee suscită pe nesimţite altă idee. Pentru teologia şcolară este simplu de spus că noţiunile de Biserică, Duh Sfânt şi Fiu al lui Dumnezeu sunt distincte; este simplu, pentru că în conştiinţa ei, ele nu sunt *decât* noţiuni. Dar pentru credinciosul care le ia drept realităţi ce nu pot fi trăite una fără cealaltă, realităţi ce se întrepătrund şi sunt legate una de alta, pentru credinciosul care le percepe în calitatea lor vie de dat, pentru credinciosul ce are conştiinţa deplină că Biserica este Trupul lui Hristos, plinătatea Duhului trimis de Hristos, pentru un asemenea credincios, deci, spun eu, este *dureros* să efectueze astfel de demarcaţii şi diviziuni tranşante, pentru că acestea sunt făcute pe un trup viu. Discursul credinţei nu este deloc cel al teologiei şi cunoaşterea adevărului dogmatic credinţa şi-o îmbracă într-un limbaj figurat, care, prin antinomii *consecvente*, acoperă adevărul superior şi profunzimea contemplaţiei.

În *Păstorul* lui Herma, de care deja am amintit, Biserica este prezentată în *două* aspecte ale sale, şi anume ca o *fiinţă pre-existentă lumii* şi ca o *mărime ce se construieşte în lume*.

În primul aspect, *pre-existent* lumii, Herma a văzut-o sub înfăţişarea unei femei cu veşminte strălucitoare; mai întâi această femeie apare bătrână, apoi mai tânără şi, la urmă, tânără de tot:

„Mi s-a arătat, fraţilor, spune Herma[598], în prima vedenie... foarte bătrână şi sezând pe un tron. În a doua vedenie, avea chipul tânăr, dar trupul şi părul îi erau de bătrână, şi a vorbit cu mine stând în picioare; de altfel, era mai veselă ca înainte. Iar în cea de-a treia vedenie, era mult mai tânără şi cu un chip minunat, numai părul îl avea de bătrână; era cât se poate de veselă şi şedea pe o bancă".

Iată fragmentul demn de atenţie, care stabileşte verbal, cuvânt cu cuvânt, ceea ce se simte în tot acest text, şi anume ideea de *pre*-existenţă a Bisericii:

„În timpul visului, fraţilor, spune Herma[599], un tânăr foarte frumos la chip mi s-a arătat, spunând: «Cine crezi tu că era Bătrâna de la care ai primit cartea [în cea de-a doua vedenie]?». Eu i-am spus: «Sibila». «Greşeşti, îmi spune el, nu este Sibila.» «Atunci cine-i, domnule?» Şi el mi-a spus: «Este Biserica lui Dumnezeu». L-am întrebat: «De ce e bătrână?». «Pentru că, mi-a zis el, *e zidită înainte de toate, de aceea e bătrână; şi pentru ea a fost lumea zidită*, Τίς οὖν ἐστιν; φημί.' Η 'Εκκλησία, φησίν· Εἶπον αὐτῷ· Διατί οὖν πρεσβυτέρα; "Οτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ δὲ διὰ ταύτην ὁ κόσμοσ κατηρτίσθη»".

În prima vedenie se spune despre Dumnezeu[600]:

„Care locuieşte în ceruri, care din nefiinţă a zidit tot ce este şi le-a înmulţit şi sporit pentru Sfânta Sa Biserică, ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντοσ (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ".

Astfel este primul aspect al Bisericii, *ceresc* şi *eonic*. În aspectul al doilea, istoric, Herma a văzut Biserica sub forma unui turn, pe care îl construiesc pe apele botezului nişte tineri, care reprezintă îngerii de la început, înconjurat şi sprijinit (turnul) de femei, care în viziunea simbolică reprezentau principalele virtuţi ale creştinismului. Pietre de construcţie erau creştinii. Intrând în alcătuirea construcţiei, aceste pietre se sudau atât de tare, încât întregul turn părea sculptat dintr-o singură piatră. Întrucât sarcina pe care mi-am propus-o nu este aceea de a dezvolta doctrina creştină despre Biserică, fără să mai dau amănunte suplimentare, voi spune doar că aceste două aspecte ale Bisericii, în pofida diferenţei aparente dintre ele, au în conştiinţa lui Herma o *legătură* esenţială unul cu celălalt. Cele două aspecte nu reprezintă deloc ceea ce militanţii contemporani ai Bisericii obişnuiesc să numească „biserică mistică" şi „biserică istorică", prima fiind exaltată aproape exclusiv cu intenţia de a o huli apoi pe cea de-a doua. Nu, ci este *una şi aceeaşi fiinţă*, văzută însă din două puncte de vedere diferite, şi anume din cel ceresc şi pre-existent, de formă mistică unificatoare, şi din punctul de vedere al conţinutului unit, empiric, pământesc şi vremelnic, care îşi primeşte în cel dintâi îndumnezeirea şi veşnicia.

Dar acest conţinut nu este întâmplător pus în legătură cu unul *nou*, ci se inserează în acesta; de aceea, distincţia figurilor simbolice nu arată decât diferenţa dintre două puncte de vedere: o dată, ca să spunem aşa, de sus în jos, κάτω, şi încă o dată de jos în sus, de la pământ la cer, ἄνω. De altfel, iată ce spune textul însuşi:

„Ascultă acum pildele turnului: îţi dezvălui totul, îi spune lui Herma Biserica sub înfăţişarea Bătrânei[601]. Aşadar, *turnul pe care îl vezi construindu-se sunt eu, Biserica*, revelată ţie acum şi mai înainte, ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγώ εἰμι ἡ 'Εκκλησία, ἡ ὀφθεῖσά σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον".

Prin urmare, în texte indiscutabil ortodoxe care, la timpul lor, făceau chiar parte din canonul neotestamentar, se vorbeşte cât se poate de clar despre Biserică în calitatea ei de eon pre-existent lumii. La fel, în operele

Sfântului Atanasie cel Mare (despre care vom vorbi mai jos), vedem ce trebuie să se spună, conform ortodoxiei, despre „pre-figurarea" noastră în Dumnezeu, adică, iarăşi, despre un fel de pre-existenţă. Faptul este neîndoielnic. Dar, pe de altă parte, la fel de indiscutabil este şi că eonologia gnostică a fost condamnată de ortodoxie, la fel şi ideea pre-existenţei sufletului, susţinută de origenişti[602]. De aici este de înţeles că însăşi noţiunea de „pre-existenţă", situată istoriceşte într-un ansamblu de echivocuri seducătoare, a devenit condamnabilă. Totuşi, pentru noi rămâne foarte evident faptul că, dacă această idee a fost de la bun început ortodoxă, atunci, în esenţă, *n-a putut înceta* a rămâne ortodoxă, deşi din perspectiva „iconomiei" bisericeşti, pentru evitarea ispitelor, în toiul luptei, a fost mai înţelept să fie *evitată*. Însă şi acum, în timpul liturghiei, Biserica ne aduce aminte de această idee. Într-adevăr, rugăciunea (*cf. Ioan* 1, 9):

> „Hristoase, Lumina cea adevărată, care luminezi şi sfinţeşti pe tot omul *care vine în lume...*",

această rugăciune emoţionantă nu ni-i arată oare pe cei care se vor naşte în această lume, pe cei care „vin" în această lume, dar care, înainte de a sosi, sunt deja luminaţi şi sfinţiţi de lumina harului? Deci nici acum Bisericii nu-i este străină ideea de pre-existenţă.

Atunci, ne vom întreba, prin ce se deosebeşte ideea ortodoxă de pre-existenţă de cea gnostică? În concepţiile filozofice ale întregii Antichităţi, *„vechimea"* şi *„desăvârşirea"* sunt la fel de strâns legate între ele ca *„desăvârşirea"* şi *„viitorimea"* concepţiilor moderne. Dacă acum majoritatea se simte plăcut impresionată de cuvântul *„înainte!"*, pe atunci, la fel de semnificativ era cuvântul *„înapoi!"*. De aceea, în limbajul de epocă, în care prevalează teoria regresului, cuvântul *„vechime"* avea un dublu sens: în primul rând, de *anterioritate* cronologică, în al doilea rând, de *superioritate* calitativă[603], la fel cum în limbajul timpului nostru *„viitorul"* (*cf.* expresiile: „orânduirea socială a viitorului", „ştiinţa viitorului", „tehnica viitorului" etc.) înseamnă, în primul rând, *mişcarea* vieţii în timp, apariţia de evenimente noi şi, în al doilea rând, *perfecţionare*. Prin urmare, când se vorbea în vechime de *„pre-existenţa"* Bisericii, a sufletului etc., accentul logic se putea afla sau pe *primatul* cronologic al Bisericii în raport cu lumea, sau al sufletului în raport cu viaţa adevărată a omului, sau pe valoarea sa *superioară* în comparaţie cu lumea, cu *această* viaţă stricăcioasă. Cu alte cuvinte, „pre-existenţa" reprezenta sau portdrapelul unei anumite teorii raţionale, pentru care Biserica, sufletul etc. nu erau decât ceva pre-existent, dat, tot *trupesc*, sau simbolul unei experienţe spirituale, care descoperă în Biserică, în persoană etc. o realitate superioară comparativ cu imaginea stricăcioasă a acestei lumi. Într-adevăr, ce înseamnă „a-i pre-exista cronologic lumii"? Înseamnă a avea cu ea o anumită corelaţie temporală, adică a fi omogen cu ea. Cei care vorbeau de „pre-existenţa" cronologică a Bisericii, a persoanei etc. le privau inevitabil de *spiritualitate*, de transcendenţă, de natura lor particulară, superioară, le făceau să coboare din Veşnicie în Timp, oricât de îndepărtat ar fi fost acest Timp, chiar infinit de îndepărtat, subordonau existenţei stricăcioase şi devalorizau motivul „pentru care a fost zidită această lume". Printre numeroasele fenomene ale

lumii din diferite epoci, ei plasau alte câteva, mai vechi; dar oare anii sunt cei care fac să fie sfânt ceea ce este sfânt? Aceasta a fost speculaţia, condamnată de Biserică, a pseudo-raţiunii manifestate de gnostici, de origenişti şi de toţi cei care voiau să gândească trupeşte despre ceea ce este spiritual.

Dimpotrivă, ortodocşii, vorbind despre „pre-existenţa" Bisericii, persoanei etc., aveau în vedere plenitudinea realităţii conţinute în acestea. Pentru ei, Biserica, persoana etc. erau *res realiores*, şi în aceasta consta toată problema. Dacă, conform concepţiilor filozofice ale mediului, se afirma imperativ că ceea ce este mai vechi este mai valoros, ortodocşii, nefiind de acord decât în mod condiţionat, păreau a spune: *„Dacă* în filozofie se stabileşte că *res realior* este acelaşi lucru cu *res anterior*, nu vă contrazicem şi suntem de acord să vorbim, *în limbajul vostru*, şi despre primatul cronologic; totuşi, ţineţi minte: dacă filozofia viitorului va considera că *res realior* este în mod necesar *res posterior*, atunci noi, şi să nu ne acuzaţi de inconsecvenţă, vom spune că Biserica, persoana etc. «post-există». De fapt, noi nu dorim să vorbim decât de ceea ce se găseşte în experienţa noastră, despre singurul lucru important pentru noi, despre Biserică, Chipul lui Dumnezeu etc., care sunt de o plenitudine mai mare decât lumea, decât caracterul empiric etc. Dar, la fel cum într-un anumit moment cronologic o persoană este zămislită în lume, şi Biserica, într-un anumit moment cronologic, a apărut empiric în lume, s-a întrupat, s-a născut din Domnul Iisus Hristos[604]. Până în acel moment, şi persoana, şi Biserica nu erau *decât* în Veşnicie, nu erau în Timp, şi de aceea este pur şi simplu absurd a întreba, în sens cronologic, dacă Biserica «era» înainte de Naşterea lui Hristos, dacă a existat, de pildă, cu 10.000 de ani înainte de Naşterea lui Hristos, la fel cum tot absurd este să te întrebi dacă Ioan sau Petru «au existat» cu o sută de ani înainte de a se naşte. «A fi», în sensul în care acest verb îi interesa pe eretici, înseamnă a fi în Timp, adică în mediul lumii, iar în lume, până la un anumit moment al Timpului, Biserica n-a existat, cum n-a existat o anumită persoană, cum n-a existat Dumnezeu întrupat. Iată faptele. Totuşi, dacă filozofia consideră că orice valoare, fiind *ens realius*, trebuie să fie inevitabil şi *ens anterius*, atunci noi, iarăşi, în *tonul* filozofiei, vom vorbi de pre-existenţa Bisericii, a persoanei etc.".

O asemenea gândire a determinat condamnarea de către Biserică a noţiunii raţionale de „pre-existenţă", pe care o aveau ereticii. De aici se înţelege că *dacă* i se recunoaşte ortodoxului un oarecare grad de libertate în urmarea curentelor filozofice, atunci din ideile ortodoxe despre pre-existenţă, pentru cititorul contemporan, trebuie dată deoparte terminologia filozofică şi, transpunând-o în echivalentul ei modern, să i se dea un nou veşmânt experienţei spirituale a *plenitudinii* pe care o conţine. Dacă această libertate nu este recunoscută, atunci doctrinele trebuie luate aproximativ cu aceleaşi rezerve şi clarificări pe care le-am adus noi mai sus[605].

Vreau să-ţi mai atrag atenţia asupra încă unei trăsături, care face ca *Păstorul* lui Herma să se deosebească în mod esenţial de scrierile gnostice. Toată cartea lui Herma este impregnată de spiritul ascetic şi al purificării. Toate vedeniile, preceptele şi revelaţiile din care se ţese textura cărţii nu sunt, în ultimă instanţă, decât o justificare a ascezei. Dar privind cu atenţie,

se poate observa că toate virtuţile pretinse sunt nuanţe ale uneia singure, principală, care, în opoziţie cu fragmentarea şi dispersarea, poate fi numită integritate a sufletului, neprihănire a sufletului, simplitate, ἁπλότης[606], care-i permite omului să fie blând, fără răutate şi curat, care îi dă puterea de a împlini nevoinţele fără ezitări şi îndoieli, dar şi fără afirmarea lăuntrică de sine, fără preamărire de sine şi orgoliu. Această virtute majoră şi fundamentală se obţine prin aprofundarea de sine, μετανοία, sau pocăinţă, şi de aceea drept călăuzitor al lui Herma este prezentat „Îngerul Pocăinţei, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας"[607]. Fundamentul ascetic al vieţii spirituale este exprimat în imaginea celor şapte femei care sprijină turnul, fiecare dintre ele fiind fiica precedentei: Credinţa, Înfrânarea, Simplitatea, Nerăutatea, Modestia, Cunoaşterea, Iubirea[608]. În particular, *Păstorul* insistă asupra neprihănirii. Este o distincţie radicală între mistica ortodoxă şi cea eretică, posedată întotdeauna de spiritul desfrânării şi al stricăciunii.

Reamintesc că *Păstorul* începe cu condamnarea lui Herma pentru că a gândit despre o tânără: „Fericit aş fi dacă aş avea de soţie o femeie atât de frumoasă şi cu un asemenea caracter. Numai la asta mă gândeam, adaugă Herma cel mustrat, la nimic altceva. Peste câtva timp mergeam cu aceste gânduri şi proslăveam creaţia lui Dumnezeu [adică pe această fată sau în general lumea întreagă, dar în legătură cu gândul la fată?], zicându-mi cât este de măreaţă şi de minunată". Dar ea i s-a arătat în vedenie şi a început să-l învinuiască în faţa lui Dumnezeu; iar el, în conştiinţa lui, era atât de nevinovat, încât nici măcar nu înţelegea ce rău a făcut şi de aceea, auzind învinuirile, s-a întristat şi a început să plângă[609].

Cartea se termină cu repetarea indicaţiei că cele şapte femei-virtuţi vor trăi în casa – adică în trupul – lui Herma doar cu condiţia expresă a *purităţii*[610]. În copia cărţii misterioase, primită de la Bătrâna Biserică, Herma citeşte că:

> „...te mântuieşte faptul că nu te-ai lepădat de Dumnezeul cel viu, precum şi *simplitatea* şi marea ta *înfrânare*, καὶ ἡ ἁπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία: acestea te mântuie dacă vei rămâne în ele, şi-i mântuieşte pe toţi cei care fac lucrul acesta şi sunt lipsiţi de răutate şi simpli, ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἁπλότητι. Aceştia se abţin de la orice viclenie şi vor rămâne pentru viaţa cea veşnică. Fericiţi, μακάριοι, toţi cei ce lucrează dreptatea. Ei nu vor pieri în veac"[611].

În ce constă mântuirea? În a intra ca piatră în turnul ce se zideşte, în unitatea reală cu Biserica; această idee nu numai că se întâlneşte în numeroase locuri din text, dar este şi tema principală a întregului conţinut. Mântuirea constă în *deofiinţimea* cu Biserica. Dar unirea superioară, transcendentă, a făpturii, unificată prin puterea de har a Duhului, este accesibilă numai celui smerit şi purificat prin asceză. În felul acesta se stabilesc caracterul esenţial şi valoarea *obiectivă* a *smereniei, neprihănirii* şi *simplităţii* ca forţe supra-fizice şi supra-morale care, în Duhul Sfânt, fac ca întreaga făptură să fie *deofiinţă* cu Biserica. Forţele acestea sunt revelaţia lumii *celeilalte* în lumea *aceasta*, ale spiritualului în temporal şi spaţial, ale celor de sus în cele de jos. Ele sunt *îngerii păzitori* ai făpturii, care pogoară din cer şi, de la făptură, se înalţă la cer, cum i s-a arătat strămoşului Iacov. Şi, dacă vrem să continuăm comparaţia, atunci în „scară" trebuie s-o vedem pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu; dar despre aceasta vom vorbi puţin mai încolo.

Găsim doctrina Sofiei şi la un sfânt din secolul al IV-lea, care a apărat cu cea mai mare forţă şi a fundamentat ascetic ideea de pneumatoforie şi îndumnezeire a făpturii; e suficient să mai spun că, prin a sa *Viaţă a lui Antonie*, el a dat un mare elan spiritului monastic, a împins decisiv pe făgaşul ascetic tot fluxul istoriei bisericeşti, pentru ca să-ţi dai seama despre cine este vorba: mă refer la Sf. Atanasie cel Mare.

Revenind de multe ori la tâlcuirea cuvintelor – celebre în istoria controverselor ariene – din *Pilde*, unde Înţelepciunea vorbeşte despre Sine: „Domnul m-a zidit, ἔκτισε με, la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult" (*Pilde* 8, 22) şi străduindu-se să explice în mod variat cuvântul „a zidit, ἔκτισε", ispititor pentru adepţii lui Arie, în diverse locuri din operele sale Atanasie înţelege prin Înţelepciune lucruri *foarte diferite*: ba *Firea Omenească a lui Hristos*, ba *Trupul Său*, ba *Biserica*, ba *partea lumii făpturale* care este îndreptată spre veşnicie. Dar această diferenţă este numai aparentă, căci toate interpretările enumerate ale cuvântului „Înţelepciune" nu sunt decât aceeaşi Sofia, ca unitate – creată de Dumnezeu – a definiţiilor ideale ale făpturii, aceeaşi Sofia percepută sub diferite aspecte, esenţa integrală a făpturii.

Îţi voi arăta mai pe larg cum înţelege Atanasie acest element ideal al existenţei făpturii.

> „Deşi Înţelepciunea lui Dumnezeu, cea una născută şi de la început, spune Sfântul Părinte, pe toate le face şi le zideşte... totuşi, pentru ca toate câte s-au făcut nu numai să existe, dar şi să existe cu demnitate, Dumnezeu a binevoit ca Înţelepciunea Sa să coboare asupra făpturilor, astfel încât în toate făpturile în general şi în parte să fie puse o oarecare pecete şi asemănare a Chipului Ei, τύπον τινά καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς, şi ceea ce este adus în viaţă să fie un lucru şi înţelept, şi vrednic de Dumnezeu... Şi deoarece *în noi şi în toate lucrările* (chiar diavolul, spune Sfântul Atanasie într-un loc, a fost «pecetluire a asemănării, ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως»[612]) *există o asemenea pecete a Înţelepciunii create*, τύπον τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος, atunci Înţelepciunea adevărată şi ziditoare, primind asupra ei *ceea ce aparţine Pecetei Sale*, τὰ τοῦ τύπου ἑαυτῆς, spune despre Sine: «Dumnezeu m-a zidit în lucrurile Sale». Ceea ce ar spune *Înţelepciunea care este în noi*, ἡ ἐν ἡμίν σοφία, Dumnezeu numeşte parcă al Său. Şi deşi El, ca Ziditor, nu este zidit, totuşi, *din pricina Chipului Său zidit în lucrări*, τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ, spune acestea ca despre Sine. Şi aşa cum Dumnezeu a spus: «Cine vă primeşte pe voi pe Mine Mă primeşte» (*Matei* 10, 40), *pentru că în noi este pecetea Sa*, τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι, tot aşa, deşi nu este dintre cei ziditi, întrucât se zidesc *Chipul şi Pecetea Lui în lucrări*, τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίσθεσθαι, parcă El Însuşi fiind acestea, zice: «Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult, Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ...». Iar pecetea Înţelepciunii este pusă în lucrări, cum am spus, pentru ca lumea să cunoască în Înţelepciune pe Ziditorul său, Cuvântul, iar prin Cuvânt, pe Tatăl, οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα... ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον καὶ δι'αὐτοῦ τὸν Πατέρα. Şi asta-i ceea ce spunea Pavel: «Pentru că ceea ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu este cunoscut de către ei [adică de către eretici]; fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire» (*Romani* 1, 19-20). De aceea, prin fiinţă,

Cuvântul nu este creatură; cele spuse în *Pilde* se referă la înţelepciunea care este şi se numeşte în noi, περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὔσης καὶ λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παρεμίαις ῥητόν. Dacă (arienii) nici asta n-o cred, n-au decât să spună singuri: există în făpturi vreo înţelepciune sau nu, εἰ ἔστι τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἔστιν? Dacă nu este, atunci de ce Apostolul acuză, spunând: «Căci de vreme ce întru înţelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înţelepciune pe Dumnezeu» (*I Corinteni* 1, 21)? Sau, dacă nu există înţelepciune, atunci de ce în Scripturi se întâlneşte o «mulţime de înţelepţi» (*Înţel.* 6, 24)? Căci «înţeleptul se teme şi se fereşte de rău» (*Pilde* 14, 16) şi «prin înţelepciune se ridică o casă» (*Pilde* 24, 3). Iar Ecclesiastul spune: «Înţelepciunea unui om îi luminează faţa» (8, 1) şi îi mustră pe cei nejudecaţi: «Nu spune niciodată: Cum se face că zilele cele de altădată au fost mai bune decât acestea?» (7, 10). Şi dacă, aşa cum spune despre Înţelepciune Fiul lui Sirah, că «a revărsat-o [Dumnezeu] peste toate lucrările Sale» şi «Ea se află la tot trupul după măsura dărniciei Lui, şi a dat-o celor ce-L iubesc pe El» (*Sirah* 1, 8-9), această revărsare, ἡ τοιαύτη ἔκχυσις, nu este semnul existenţei Înţelepciunii de la Început şi Deofiinţă, ci al existenţei *Înţelepciunii reprezentate în lume*, τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης (se subînţelege: σοφίας), atunci de ce-ar fi incredibil ca această Înţelepciune ziditoare şi adevărată, *a Cărei pecete* sunt Înţelepciunea şi Cunoaşterea revărsate în lume, ἧς τύπος ἐστὶν ἡ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη, cum s-a spus mai înainte, să vorbească Ea Însăşi despre Sine: «Dumnezeu m-a zidit în lucrările Sale»? Căci în lume nu este Înţelepciune ziditoare, ci zidită în lucrări, ἡ ἐγκτιζομένη τοῖς ἔργοις (se subînţelege σοφία), prin care «Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria» (*Psalmi* 18, 1). Dar dacă oamenii vor cuprinde în ei şi această Înţelepciune, atunci vor cunoaşte adevărata Înţelepciune a lui Dumnezeu, vor cunoaşte că într-adevăr sunt făcuţi după chipul lui Dumnezeu."[613]

Fără îndoială că această Înţelepciune a făpturii, despre care vorbesc citatele de mai sus, nu se limitează în nici în caz, în opinia lui Atanasie cel Mare, doar la procesele psihice sau gnoseologice ale vieţii făpturii, ci este prin excelenţă natura *metafizică* a esenţei făpturii: în făptură, Înţelepciunea nu este doar activitate, ci şi substanţă; ea are un caracter efectiv, masiv, are calitatea de lucru. Acest fapt devine şi mai clar în comparaţia expresivă propusă de sfântul părinte[614]. El reprezintă făptura sub forma unui oraş a cărui construcţie i-a fost încredinţată de către un rege fiului său. Pentru a preîntâmpina, prin autoritatea tatălui său, orice atentat la drepturile lor asupra oraşului şi, totodată, pentru a lăsa o amintire despre el şi despre tatăl lui, prinţul îşi scrie *numele* pe fiecare clădire. Dacă, după încheierea lucrărilor, întrebat fiind cum s-a construit oraşul, prinţul va răspunde: „Trainic, pentru că, cu permisiunea tatălui meu, eu sunt reprezentat pe fiecare clădire, *numele* meu este zidit în aceste clădiri", spunând acest lucru, „el nu declară că s-a zidit esenţa, ci *chipul* său, τὸν ἑαυτοῦ τύπον, din cauza numelui său". La fel şi adevărata Înţelepciune, adică Logosul, răspunde celor care se miră de Înţelepciunea făpturii, adică de Sofia: „Dumnezeu M-a zidit în lucrările Sale, pentru că în ele este Chipul Meu; şi iată în ce măsură Eu am coborât în zidire". Comparaţia propusă de Atanasie nu este o pură invenţie. Amintesc de obiceiul istoric universal de a se scrie numele constructorului pe clădire sau de cutuma frapantă a regilor Babilonului de a ştanţa numele regelui-ctitor pe fiecare cărămidă folosită la edificiile ridicate de el. Dar pentru a înţelege

sensul adevărat al acestui obicei, ca şi sensul comparaţiei lui Atanasie, care se sprijină tot pe această cutumă, trebuie să ţinem minte semnificaţia pe care cei vechi i-o acordau numelui, ca idee-forţă reală ce formează lucrurile şi guvernează misterios profunzimile substanţei acestora[615].

Aşadar, punându-şi numele pe clădiri, prinţul din comparaţia lui Atanasie introduce, conform înţelegerii celor din vechime, o nouă esenţă misterioasă în existenţa acestor clădiri, le dăruieşte clădirilor o forţă mistică.

Atanasie profită şi în continuare de comparaţia sa, referindu-se în mod direct la Biserică.

„Iarăşi nu trebuie să ne mirăm, spune el, dacă Fiul vorbeşte ca despre Sine despre Chipul care este în noi; şi când Saul prigonea pe atunci Biserica, în care era Chipul Lui (al Domnului) şi Asemănarea Lui, i-a vorbit ca şi cum El Însuşi ar fi fost persecutat: «Saule, Saule, de ce Mă prigoneşti?» (*Fapte* 9, 4). Adevărata Înţelepciune, Logosul, spune «m-a zidit», ca să zicem aşa, din punctul de vedere al «Înţelepciunii înrădăcinate în lume şi în lucrări, τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐγκτισθεῖσαν (se subînţelege σοφίαν)», din punctul de vedere al «Asemănării Sale, τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ», ca şi cum asta ar spune-o despre Sine «însăşi Pecetea Înţelepciunii care este în lucrări, αὐτός ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὁ ὢν ἐν τοῖς ἔργοις». Înţelepciunea de la Început este creatoare şi ziditoare, iar Pecetea ei se introduce în lucrări, ca imagine a imaginii, ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ τῆς εἰκόνος κατ' εἰκόνα. Cuvântul o numeşte *început* al drumurilor pentru că această Înţelepciune devine un fel de început şi parcă pune bazele cunoaşterii lui Dumnezeu. Întrezărind această Înţelepciune a făpturii în lume şi în sine, omul atinge adevărata Înţelepciune, şi de la ea se înalţă la Tatăl (*Ioan* 14, 9; *I Ioan* 2, 23)."[616] Cuvintele „Când El a întemeiat cerurile eu eram acolo" (*Pilde* 8, 27) Atanasie le parafrazează astfel: „Totul a primit existenţă datorită Mie şi prin Mine; şi deoarece era nevoie să fie înrădăcinată Înţelepciunea în lucrări, ἐγκτίζεσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις, atunci, deşi Eu eram în fiinţă cu Tatăl, totuşi, după coborârea spre făpturi, mi-am pus pecetea chipului meu pe lucrările referitoare la ele, pentru ca lumea întreagă să fie un corp unic, aflat în armonie de sine, nu în discordanţă... De aceea, continuă Sfântul Părinte, toţi cei care, conform Înţelepciunii date lor, privesc făptura cu mintea cea dreaptă, sunt şi singurii în stare să spună: După rânduiala Ta rămâne ziua (*Psalmi* 118, 91). Iar cei care nu sunt zeloşi în această privinţă vor auzi... [Atanasie citează *Romani* 1, 19-25 despre cunoaşterea lui Dumnezeu prin contemplarea vibrantă a făpturii]. Şi se vor ruşina auzind: «Căci de vreme ce întru înţelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înţelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii» (*I Corinteni* 1, 21)"[617].

Sofia făpturii, pecetluirea divină a făpturii, este „chipul şi umbra Înţelepciunii, δι εἰκόνος καὶ σκιᾶς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὔσης"[618]. Dar realizată, pecetluită în lume de către experienţa în timp, ea, deşi este a făpturii, precedă lumea, fiind ansamblul ipostatic pre-lumesc de prototipuri divine ale celor ce sunt. Afirmând acest lucru, Sf. Atanasie se referă la cuvintele apostolului Pavel:

„Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel care, întru Hristos, ne-a binecuvântat pe noi, în ceruri, cu toată binecuvântarea duhovnicească; precum întru El ne-a şi ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinţi şi fără de prihană înaintea Lui, mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, spre înfierea întru El, prin Iisus Hristos" (*Efeseni* 1, 3-5). „Aşadar, spune

Sfântul Atanasie, cum ne-a ales mai înainte ca noi să fi primit existenţă, dacă noi n-am fi fost, cum a spus El Însuşi, *pre-figuraţi* în El, πῶς οὖν ἐξελέξατο, πρίν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μὴ, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν, ἐν αὐτῷ ἦμεν προστετυπωμένοι?"[619]

Sfântul părinte explică în continuare că posibilitatea „vieţii veşnice" pentru noi se bazează anume pe această pre-figurare a noastră în Dumnezeu, pe această rădăcină eternă a noastră[620]. Aceasta este concepţia lui Atanasie despre aspectul divin al făpturii. Mai insistent decât oricare altul, el a respins amestecul panteist al făpturii cu Ziditorul. Toată viaţa şi-a consacrat-o demascării definitive a ereticilor, care încercau să şteargă hotarul dintre Ziditor şi făptură. Iată de ce mărturia lui Atanasie are pentru noi o importanţă enormă.

Dogma deofiinţimii Treimii, ideea de îndumnezeire a trupului, cerinţele ascetismului, râvnirea Duhului Mângâietor şi recunoaşterea sensului pre-lumesc şi nestricăcios al făpturii, acestea sunt *laitmotivele* sistemului dogmatic al lui Atanasie, atât de strâns întrepătrunse unele cu altele, încât nu se poate să auzi unul şi să nu le descoperi în el şi pe celelalte. Pe baza acestor motive principale este alcătuită în întregime şi această carte, aşa că putem spune că într-adevăr ea provine din ideile Sfântului Atanasie cel Mare[621].

Sofia ia parte la viaţa Divinităţii Triipostatice, intră în profunzimile treimice şi se împărtăşeşte din Dragostea divină. Dar, fiind o *a patra* Persoană, creată, deci nu deofiinţă, ea nu „formează" Unitatea divină, ea nu „este" Dragostea, ci doar intră în comuniunea Dragostei, *este admisă să intre* în această comuniune datorită smereniei negrăite, de neînţeles şi de neconceput a lui Dumnezeu.

Ca *a patra* Persoană, ea, prin mila lui Dumnezeu (şi nici într-un caz prin propria sa natură), introduce o distincţie în raport cu ea însăşi în activitatea providenţială a Ipostasurilor Trinitare şi, pentru Divinitatea Trinitară, fiind aceeaşi, ea însăşi este distinctă în sine în raport cu Ipostasurile; ideea de Sofia capătă o coloratură sau alta, în funcţie de Ipostasul către Care contemplarea noastră este preponderent îndreptată.

Din punctul de vedere al Ipostasului Tatălui, Sofia este *substanţa* ideală, temelia făpturii, puterea sau forţa existenţei sale; dacă ne îndreptăm spre Ipostasul Cuvântului, atunci Sofia este *raţiunea* făpturii, sensul, adevărul sau îndreptăţirea ei; şi în sfârşit, din punctul de vedere al Ipostasului Duhului, avem în Sofia *spiritualitatea* făpturii, sfinţenia, puritatea şi neprihănirea ei, adică frumuseţea. Această idee triplă de *temelie-raţiune-sfinţenie*, disociindu-se în gândirea noastră, i se prezintă minţii noastre păcătoase sub trei aspecte care se exclud unul pe altul. Într-adevăr, ce are comun temelia făpturii cu raţiunea sau cu sfinţenia ei? Pentru raţiunea coruptă, adică pentru gândire, aceste idei nu sunt nicidecum unite într-o imagine unitară: conform legii identităţii, ele sunt opace una pentru alta.

Mai mult chiar; în raport cu „iconomia" (Bisericii), Sofia are o serie întreagă de noi aspecte care scindează *ideea* despre ea într-o mulţime de *noţiuni* dogmatice. Înainte de toate, Sofia este premisa şi centrul făpturii răscumpărate, *Trupul Domnului Iisus Hristos*, adică esenţa făpturii asumată de Cuvântul divin. Numai co-participând la El, adică avându-ne propria natură inclusă, strecurată parcă în Trupul Domnului, noi primim de la Duhul Sfânt

libertatea şi purificarea tainică. În acest sens, Sofia este Natura pre-existentă, purificată în Hristos a făpturii[622] sau *Biserica în aspectul ei ceresc*. Dar, în măsura în care de la Duhul Sfânt vine şi sfinţirea părţii pământeşti a făpturii, a conţinutului ei empiric, a „hainei" ei, Sofia este şi *Biserica în aspectul ei pământesc*, adică totalitatea *persoanelor* care au început deja nevoinţa restaurării, care au intrat deja în Trupul lui Hristos cu partea lor empirică. Şi deoarece purificarea se produce prin Duhul Sfânt ce Se descoperă făpturii, Sofia este *Duhul*, întrucât El a îndumnezeit făptura. Dar Duhul Se arată în făptură ca *feciorie*, ca neprihănire lăuntrică şi integritate smerită, în aceste daruri principale pe care creştinul le primeşte de la El. În acest sens, Sofia este *Fecioria*, puterea cea de sus care dăruieşte fecioria. Iar purtătoarea Fecioriei este Fecioara în sensul propriu şi exclusiv al cuvântului, este Mariam, Fecioara cu har, plină de har (κεχαριτωμένη, *Luca* 1, 28) de la Duhul Sfânt, plină de darurile Sale şi, ca atare, Adevărata Biserică a lui Dumnezeu, Adevăratul Trup al lui Hristos: din ea a ieşit Trupul lui Hristos.

Dacă Sofia este toată făptura, atunci sufletul şi conştiinţa făpturii, adică Omenirea, sunt Sofia prin excelenţă. Dacă Sofia este toată Omenirea, atunci sufletul şi conştiinţa Omenirii, adică Biserica, sunt Sofia prin excelenţă. Dacă Sofia este Biserica, atunci sufletul şi conştiinţa Bisericii, adică Biserica Sfinţilor, sunt Sofia prin excelenţă. Dacă Sofia este Biserica Sfinţilor, atunci sufletul şi conştiinţa Bisericii Sfinţilor, adică Maica Domnului, Mijlocitoarea şi Apărătoarea făpturii în faţa lui Dumnezeu, „Curăţitoarea lumii", sunt iarăşi Sofia prin excelenţă. Dar semnul autentic al Mariei celei pline de har este Fecioria Ei, Frumuseţea sufletului Ei. Aceasta este Sofia. Sofia este „omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa podoabă a duhului blând şi liniştit, ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος" (*I Petru* 3, 4), adevărata podoabă a fiinţei umane, care-i pătrunde în toţi porii, care străluceşte în privirea ei, care se revarsă în zâmbetul ei cu o bucurie negrăită, care se reflectă în fiecare gest al ei, care îl înconjoară pe om în momentele de elan spiritual ca un nor plăcut mirositor sau ca un nimb strălucitor, care îl face „mai presus de amestecul lumii", aşa că, rămânând în lume, el devine parcă „nu din lumea aceasta", ci mai presus de lume. „Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o" (*Ioan* 1, 5) – aceasta este starea supra-lumească a persoanei pneumatofore şi *frumoase*. *Sofia este Frumuseţea*. „Podoaba, κόσμος, voastră, li se adresează apostolul Petru femeilor, să nu fie cea din afară: împletirea părului, podoabele de aur şi îmbrăcarea hainelor scumpe, ci să fie omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa *podoabă* a duhului blând şi liniştit, care este de mare preţ înaintea lui Dumnezeu" (*I Petru* 3, 3-4). Numai Sofia este Frumuseţea esenţială a întregii făpturi; restul nu este decât strălucire falsă şi lux al straielor, şi persoana umană se va dezbrăca de acest lustru fals la încercarea prin foc.

Acestea sunt *unele* dintre aspectele Sofiei în relaţiile lor reciproce. Să le analizăm mai amănunţit.

Puritatea inimii, fecioria şi castitatea integrală sunt condiţia necesară pentru a o vedea pe Sofia-Înţelepciune, pentru a fi înfiaţi în Ierusalimul cel de Sus, „mama noastră" (*Galateni* 4, 26). Se înţelege de ce este aşa. Inima

este organul care ne permite să percepem lumea de sus. Prin intermediul inimii se contemplă rădăcina originară a persoanei, *Îngerul* ei şi, prin această rădăcină, se stabileşte o legătură vie cu Mama persoanei spirituale, cu Sofia înţeleasă drept Înger Păzitor al *întregii* făpturi, al întregii făpturi deofiinţă în dragostea primită de la Duhul prin Sofia. Prin ea îi este dăruită persoanei contemplarea lui Dumnezeu-Iubire (*cf. Matei* 18, 10), contemplare care dă fericirea: „Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (*Matei* 5, 8), îl vor vedea pe Dumnezeu cu inima curăţită şi în inima lor. Puritatea, dăruită de Duhul Sfânt, reteză excrescenţele inimii, denudează rădăcinile ei veşnice, curăţă căile pe care negrăita Lumină a Soarelui Triipostatic pătrunde în conştiinţa omenească. Şi atunci toată fiinţa lăuntrică, spălată prin purificare, se umple cu Lumina cunoaşterii absolute şi cu fericirea Adevărului *trăit* aievea[623].

„Cel curat cu inima, spune Grigorie de Nyssa, nu va vedea în el nimic altceva decât pe Dumnezeu."[624]

În valuri largi, harul se revarsă în porii curăţiţi ai inimii. Iar „ceea ce este de la har conţine bucurie, pace, iubire, adevăr, τὰ τῆς χάριτος χάραν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀχάπην ἔχει, ἀληθείαν ἔχει" spune Sf. Macarie cel Mare[625]. Cu alte cuvinte, din punct de vedere subiectiv, Sofia apare ca *intermediarul* dintre *bucurie* şi ceea ce se identifică cu *Bucuria*. Puritatea sufletului este fericire; fecioria sufletului este bucurie şi chiar un fel de veselie. „Ἐστιν σαοφροσύνης καὶ τι γαληνὸν ἔχειν, printre semnele neprihănirii se numără şi un fel de veselie", remarcă Sf. Grigorie Teologul în *Distihurile gnomice*[626].

Dacă, însă, fecioria sufletului este condiţia necesară pentru contemplarea Ierusalimului de Sus, atunci şi invers: „atingerea altor lumi"[627], pătrunderea până la rădăcinile spirituale ale existenţei şi contemplarea harică a sinelui în Dumnezeu sunt condiţiile necesare pentru a da putere fecioriei. Pentru a fi cast, e necesar *„să discerni natura ta în Ierusalimul de Sus"*, trebuie să te vezi drept fiu al Mamei Comune, care este Fecioria pre-existentă.

> „Frate, vrei să fii feciorelnic? întreabă autorul celei dintâi epistole despre feciorie, epistolă atribuită mai înainte Sfântului Clement Romanul, datând din secolul al III-lea. Ştii tu, continuă el, câtă trudă şi greutate comportă adevărata feciorie?... Pricepându-te să porţi lupta cum trebuie, înarmat cu puterea Duhului Sfânt, ţi-ai ales această nevoinţă pentru a primi coroana luminoasă? *Vezi*, discernis, *natura ta în Ierusalimul cel de Sus*? (*Galateni* 4, 26)"[628]

Nu trebuie să ne mire această contradicţie între teză şi antiteză, adică între termenii: „Fecioria este sursa de contemplare a Sofiei" şi „Contemplarea Sofiei este sursa fecioriei". Nu este decât un caz particular al marii antinomii dintre harul lui Dumnezeu şi opera ascetică a omului, care intervine în fiecare problemă de „iconomie" divină, începând cu destinele unor popoare întregi şi terminând cu actele individuale obişnuite, ca să nu mai vorbim de Taine. Dar pentru mine, în momentul de faţă, nu este important decât să stabilesc că ideea de „feciorie-contemplare" este indivizibilă şi indisociabilă. Această indivizibilitate explică de ce textele bisericeşti insistă şi mai mult asupra *purităţii* pe măsură ce i se rezervă tot mai mult spaţiu ideii de

harismatism, de pneumatoforie, de îndumnezeire (oricum a fost denumită ea în perioade diferite) şi pe măsură ce apare tot mai clar reprezentarea *valorii* absolute pe care o are făptura.

Voi repeta mereu că ascetismul creştin şi valorificarea absolută a făpturii, fecioria şi pneumatoforia, cunoaşterea Înţelepciunii lui Dumnezeu şi dragostea faţă de trup, nevoinţa şi accesul la Adevărul veşnic, îndepărtarea de stricăciune şi dragostea sunt *aspectele antinomice ale aceleiaşi vieţi duhovniceşti unice*, la fel de indisolubil legate între ele ca şi feţele simetrice ale unui decaedru regulat. Când am vorbit despre contemplarea făpturii în unitatea ei şi despre ideea de Sofia, a fost indicată cu insistenţă această legătură şi cred că nu este nevoie să mai dăm alte exemple. Voi aminti doar *tonul* acestor sentimente şi o voi face folosind cuvintele Sfântului Isaac Sirul.

> „Roagă-te să nu se depărteze de tine Îngerul fecioriei tale, pentru ca păcatul să nu ridice asupra ta război de flăcări şi să nu te despartă de înger... Şi pregăteşte-te să primeşti din tot sufletul ispitele trupeşti, trece-le înotând cu toate mădularele tale; ochii umple-ţi-i de lacrimi, ca să nu se lepede de tine Îngerul păzitor."[629]

Prototipul divin al omului, Îngerul lui Păzitor, este prin excelenţă păzitorul purităţii lui, al neprihănirii sale. El este Îngerul neprihănirii şi de aceea

> „sfinţii Îngeri ai Domnului... nu suferă miasmele urâte ale gândurilor desfrânate şi ale visărilor neroade"[630].

Aproape fiecare scriere ascetică tratează această relaţie dintre fecioriе şi smerenie, prezentând gândurile concupiscente drept consecinţe ale trufiei şi afirmării egoiste de sine a eului. Observaţiile Sfinţilor Părinţi se explică întru totul din cele stabilite mai înainte şi anume din faptul că neprihănirea, ca libertate supremă în raport cu perversităţile, este o putere harică ce nu acţionează decât cu condiţia ca creştinul să se consacre lui Dumnezeu. Dimpotrivă, individualizarea egoistă faţă de Dumnezeu duce la *aservirea* persoanei faţă de perversităţile sale, adică la necurăţie, şi îl face pe om „propriul său idol", cum se spune în Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul. Revenim mereu la ideea principală a distincţiei dintre legile identităţii, dintre cea spirituală şi cea carnală. Prima face ca eu, care mă contemplu în Dumnezeu, să fiu propriul meu *ideal*, iar a doua mă transformă în *idolul*, în feţişul meu.

Tipul autenticei purităţi este Maica Domnului cea Preacurată şi Binecuvântată, Smerită în curăţia Ei veşnică, Curată în smerenia Ei perpetuă. În Ea, în Mireasa Sfântului Duh, veşnic purificată de El, pulsează izvorul viu al purităţii universale, „Izvorul pururea curgător al raţiunii". În Ea pulsează izvorul de apă vie care potoleşte orice sete şi stinge din suflet focul gheenei; şi de aceea Biserica o invocă suspinând: „Curăţia lumii, Maica lui Dumnezeu" şi „Curăţirea lumii întregi". Ea este cea care „alungă hoardele întunecate ale patimilor şi poftelor noastre", Ea este „stâlpul de foc care ne apără de ispitele şi smintelile lumii", „stâlpul de foc care ne arată tuturor calea mântuirii în negura păcatului"; Ea este cea care „ne izbăveşte de focul mistuitor cu roua rugăciunilor Sale". Dacă Domnul este capul Bisericii, atunci blânda Maria, „dătătoarea bunăvoinţei lui Dumnezeu", este cu adevărat inima

ei, prin intermediul căreia Biserica împarte mădularelor sale Viaţa, Veşnicia şi darurile Duhului; Ea este adevărata *„Dătătoare de viaţă"*[631], adevăratul „Izvor dătător de viaţă". Căci Maria este „Stăpâna cea fără de prihană", „una curată şi binecuvântată", „plină de har", „porumbiţa nestricăcioasă şi bună". Ea este Simbolul viu şi Principiul lumii care se purifică, este „Curăţitoarea"; Ea este *„Rugul nears"*, cuprins de flacăra Sfântului Duh, arătarea prealabilă, vie, a Duhului Sfânt pe pământ, este *tipul pneumatofaniei*. Aşa cum Duhul este Frumuseţea Absolutului, Născătoarea de Dumnezeu este Frumuseţea făpturii, „slava lumii", şi prin Ea toată făptura este împodobită: „Se bucură cei născuţi pe pământ, împodobindu-se cu Slava ta", adică împodobindu-se cu Slava ta cea dumnezeiască, pământenii se bucură, pentru că frumuseţea, primită în inimă, este *bucurie*. Şi frumuseţea lumii, contemplată cu tremur evlavios, este Bucuria Lumii, *„Bucuria Neaşteptată"* a ei, *„Desfătarea şi Mângâierea"* ei, *„Dulcea Sărutare"* pe care Lumea de Jos i-o dă Lumii de Sus. Este *„Bucuria tuturor bucuriilor"*, cum ne-a poruncit cuviosul Serafim să numim icoana *„Duioşiei"*, singura icoană pe care o avea el în chilie şi în faţa căreia se ruga pentru mântuire[632]. Născătoarea de Dumnezeu este Bucurie şi „Mijlocitoarea bucuriei lumii". În contemplarea Frumuseţii cereşti se află „Potolirea tristeţii", „Bucuria tuturor celor întristaţi", „Mângâierea în tristeţi şi amărăciuni". Născătoarea de Dumnezeu este „Apărătoarea zeloasă", Ea este „Refugiul celor pierduţi", „Mângâierea păcătoşilor", „Îmblânzirea inimilor înrăite". Ea „îşi pleacă privirea la întristări", este „Grabnică Ascultătoare", este „Cea Care aude", este „Izbăvirea de rele a celor care suferă", este „Vindecătoarea Cea milostivă". Ea este Îngerul Păzitor al lumii. Ea este „Acoperământul" lumii „mai lat decât norul", este *„Hodighitria"* (sau „Călăuzitoarea") lumii, conducând-o, când ca un stâlp de foc, când ca un stâlp de nor, spre Ţara Făgăduinţei, în „viaţa veşnică"; Ea este „Zidul cel nesurpat" care apără lumea, este „Izbăvitoarea" ei. Ea este „Apărarea cea mai tare a universului". Cu Ea şi prin Ea se bucură întreaga făptură şi seminţie omenească. De aceea cântăm:

„De Tine se bucură[633], Cea plină de har, *toată făptura*, soborul îngeresc şi neamul omenesc, Biserică sfinţită şi rai cuvântător, lauda fecioriei... De Tine se bucură, Cea plină de har, toată făptura; slavă Ţie!".

Născătoarea de Dumnezeu este cea mai minunată floare a pământului, „Floare Neveştejită" şi „Binemirositoare". Ea este purtătoarea Sofiei, „Cerul însufleţit" şi „Cerul înţelepciunii", „Cerul plin de har", adică Lumea de Sus, Ierusalimul Ceresc, care şi-a pus pecetea în sufletul preacurat al Fecioarei. Oare nu spune Biserica:

„Cu adevărat ai apărut Tu *precum cerul pe pământ*, mai mare decât cerul de sus, Fecioară nenuntită: căci din Tine a răsărit Soarele în lume, stăpânind Dreptatea"?

Această relaţie intimă între ideea de spre Născătoarea de Dumnezeu şi cea de Ierusalim Ceresc transpare şi în paralela pe care o face irmosul Paştilor:

„Luminează-te, luminează-te,
Noule Ierusalime,
că slava Domnului

peste tine a răsărit.
Saltă acum
şi te bucură, Sioane;
iar Tu, Curată
Născătoare de Dumnezeu,
veseleşte-Te întru
învierea Celui născut al Tău".

Despre unii asceţi, arătându-li-se, Preacurata Fecioară spunea: „Acesta este din neamul nostru"[634]. *„Acesta este din neamul nostru."* Cuvinte profund semnificative! Înseamnă că există un „neam" deosebit, neamul Maicii Domnului, şi sfinţii asceţi sunt părtaşi la acest neam, la această natură particulară. Ce fel de neam să fie? Neamul predispus la fecioria sufletului. Oamenii sau, mai precis, îngerii pământeşti, care sunt membri ai acestui neam tainic, încă din tinereţe strălucesc de o lumină blândă şi de o neprihănire de pe altă lume. Încă din pântecele mamei lor, ei sunt *însemnaţi* şi meniţi unei organizări speciale a sufletului. Ei *parcă* sunt abstraşi legii păcatului, *parcă* vin spre noi de-a dreptul din Eden, ca fii ai familiei originare şi neprihănite. Ei realizează fără efort ceea ce alţii obţin prin sudoarea frunţii; fără greutate, ei se desăvârşesc şi se înalţă de la o putere la alta, aşa cum se deschide o floare binemirositoare. Fără rătăciri, de la însăşi zămislirea lor, ei merg cu paşi siguri „către cinstea chemării superioare". Ei sunt „famenii" evanghelici „din pântecele mamei". Aşa a fost, de pildă, Ioan Teologul. Aşa au fost sfinţii atoniţi Ioan Cucuzel şi Atanasie[635]. Aşa au fost cuvioşii Serghie de Radonej şi Serafim din Sarov. Un exemplu uimitor de asemenea puritate l-a arătat lumii Maica Domnului în persoana stareţului Lavrei Pecerska din Kiev, ieromonahul Partenie, care din copilărie nu a cunoscut deloc poftele necurate şi luptele cărnii, n-a cunoscut nici măcar ispitele lor[636]. Aşa a fost stareţul Isidor de la Schitul Ghetsimani[637]. Prin urmare, există un *neam* deosebit al Maicii Domnului, deşi nu orice nevoitor face parte din acest neam; există un tip superior de organizare, există persoana sfântă (care încă nu înseamnă lipsită de păcat). Într-un cuvânt, este vorba de o calitate *sofianică* a sufletului, provenită din Izvorul Curăţiei. Cine este Izvorul Curăţiei? Cine este „Stâlpul Fecioriei"? Preasfânta Născătoare de Dumnezeu[638].

Iată de ce aceşti îngeri în trup, aceşti monahi din fire, aceste flori ale lumii ştiu că sunt aleşi de Preacurata Fecioară, o venerează în primul rând pe Ea şi de la Ea primesc ajutorul şi semnele harului. Şi dacă reflectăm la relaţia lor cu Preacurata, devine clar că pentru ei, pentru conştiinţa lor, pentru dragostea lor, ceea ce apare în primul rând în Ea nu este Maternitatea divină, adică nu Hristos, ci Pururea-fecioria Ei, Ea Însăşi. De aceea un asemenea ales al Domnului cum a fost cuviosul Serafim din Sarov, avea în chilia sa o singură icoană. A cui? Firesc ar fi să credem că, dacă era una singură, trebuia să fie a Mântuitorului. Dar nu, nu icoana Mântuitorului o avea, ci pe a Maicii Domnului – ba încă şi fără Mântuitorul, icoana „Duioşiei". Acelaşi lucru poate fi spus şi despre alţi feciorelnici[639]. În Maica Domnului ei venerează pe Maica Purtătoare de Sofia, Manifestarea Sofiei şi simt că structura lor spirituală provine tocmai de la Sofia. Cuviosul Serafim chiar cerea ca, alături de mărturisirea calităţii de Dumnezeu-Om a lui Iisus Hristos, să

fie mărturisită special Purureafecioria Maicii Domnului[640]. Aşa cum există „neamuri" şi chiar popoare stricate, există şi neamuri curate. La primele sunt distruse trăsăturile de puritate edenică, în celelalte rămâne ceva din frumuseţea originară. Toată făptura este coruptă, dar în unii coruperea este mai profundă, în alţii mai superficială. Şi există făpturi pure prin excelenţă, există, ca să spunem aşa, aşchii din lumea originară, care s-a sfărâmat, făpturi care şi-au deformat imaginea mai puţin decât altele. Acestea sunt cele care venerează Purureafecioria şi, printre ele, cea dintâi este Purtătoarea şi Focarul curăţiei din Rai, Pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu[641].

În Născătoarea de Dumnezeu se îmbină puterea sofianică, adică îngerească, cu smerenia omenească, „bunăvoinţa lui Dumnezeu faţă de muritori" şi „îndrăzneala muritorilor către Dumnezeu". Maica Domnului se menţine pe limita care separă făptura de Ziditor şi, întrucât ceea ce este *la mijloc* între una şi alta este absolut de neînţeles, absolut de neînţeles este şi Maica Domnului. Ea este „înălţimea la care nu se pot ridica gândurile oamenilor". Este „adâncimea care nu poate fi scrutată nici cu ochi de înger". Este „mai înaltă decât cerurile" şi „mai cuprinzătoare decât cerurile"[642]. Este „mai cinstită decât Heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât Serafimii". Ea este „Stăpâna Îngerilor"[643]. Despre Ea se spune: „Tu Te-ai arătat curată, mai cinstită decât Serafimii cei cu ochi de foc". Purtătoarea curăţiei, Manifestarea Duhului Sfânt, Principiul făpturii spirituale, Izvorul Bisericii, „Fecioara nuntită cu Dumnezeu" încetează a mai fi *una dintre multe* în Biserică; chiar şi în Biserica sfinţilor ea nu este *prima inter pares*. Ea este deosebită, este centrul exclusiv al vieţii Bisericii. Este Biserica. Nicolae Cabasila, arhiepiscopul Tesalonicului, unul dintre cei mai venerabili comentatori ai Liturghiei dumnezeieşti (a trăit în secolul al XIV-lea), care a cunoscut din experienţă profunzimea tainică a dumnezeieştii slujbe, spune[644] că „dacă cineva ar putea vedea Biserica lui Hristos, atunci n-ar vedea-o decât ca trup al Domnului, pentru că ea este unită cu Hristos şi ia parte la trupul Lui". Dar dacă în acelaşi timp s-ar uita la Preacurata şi Preabinecuvântata Fecioară Maria, n-ar vedea-o decât ca inimă a lui Hristos. Ea este centrul vieţii făpturii, punctul de contact dintre pământ şi cer. Ea este Aleasa, Împărăteasa Cerului şi, cu atât mai mult, a Pământului:

> „*Împărătesei cerului şi pământului,* Celei alese de Preaveşnicul Împărat mai presus de orice zidire... venind să-i aducem vrednică închinare cu mulţumire, cu credinţă şi smerenie alergăm".

Ea are o putere *cosmică*[645]. Ea este „sfinţirea tuturor stihiilor pământeşti şi cereşti", este „binecuvântarea tuturor anotimpurilor". Este ἡ πάντων βασίλισσα, „Împărăteasă asupra tuturor". Ea este Stăpâna lumii şi de aceea orice credincios o invocă:

> „Altă mângâiere nu avem, afară de Tine, *Stăpâna lumii,* nădejdea şi mijlocitoarea credincioşilor".

N-am citat decât la întâmplare expresii pe care mi le-am amintit din scrierile liturgice. A da un tablou sistematic al conţinutului imens care se găseşte în textele liturgice ar constitui obiectul unei întregi ştiinţe, care, din

păcate, lipseşte total. Am încercat să-ţi arăt cum înţeleg eu această literatură. Poate am greşit? Ar fi bine dacă mi-ai arăta unde. Dar, în orice caz, cursul general al ideilor mele nu se va schimba, pentru că cele spuse despre Maica Domnului sunt enunţate mai degrabă din motive particulare, care nu sunt riguros necesare în structura esenţială a gândirii.

Totuşi, n-aş vrea să închei această scrisoare înainte de a mă referi la câteva dintre datele de la care a pornit convingerea mea. Căci limita aspiraţiilor mele este aceea de a înţelege conţinutul conştiinţei bisericeşti, şi nimic nu este mai străin de scopurile lucrării mele decât dorinţa de a expune un sistem „al meu". Voi spune şi mai clar: dacă aici, în lucrarea mea, există nişte opinii „ale mele", aceasta s-a întâmplat doar din pricina insuficientei reflecţii, a ignoranţei sau neînţelegerii mele. Datele pe care le am în vedere se găsesc în opera liturgică a Bisericii, ca şi în scrierile patristice şi în iconografie. Încep cu primele.

Ne-a parvenit, în traducere latină, un text remarcabil, intitulat: „Către Ioan, sfântul părinte, de la Ignatie şi fraţii care sunt cu el"; conform tradiţiei, este o scrisoare particulară a lui Ignatie Teoforul către apostolul şi evanghelistul Ioan Teologul, care, după cum se ştie, a fost fiul adoptiv al Preacuratei Fecioare Maria. În rândurile de început, autorul documentului exprimă regretul său şi al celor din preajma sa pentru tergiversarea lui Ioan. Din context rezultă că Ioan a promis să viziteze comunitatea lui Ignatie, probabil însoţit de Maica Domnului, dar n-a făcut-o din cine ştie ce motive. Se pare că autorul scrisorii avea de întâmpinat anumite dificultăţi în comunitate (poate că unii membri şi-au pus în gând să plece independent la Ierusalim pentru a se întâlni cât mai curând cu Apostolul) şi el încearcă să-l convingă pe Apostol să se grăbească cu îndeplinirea promisiunii. În continuare se spune:

> „Sunt şi aici multe femei de-ale noastre care de-abia aşteaptă s-o vadă pe Maria lui Iisus şi în fiecare zi intenţionează, *volentes*, să dea fuga la voi, ca să-I atingă pieptul ce l-a hrănit pe Domnul Iisus şi s-o întrebe despre nişte lucruri mai tainice. Dar şi Salomeea, faţă de care eşti binevoitor, fiica Anei, care stă, *commorans*, la Ea la Ierusalim de cinci luni, şi altele, care-o cunosc personal, ne transmit că Ea este plină de toate harurile şi virtuţile, *eam omnium gratiarum abundam, et omnium virtutum*, ca fecioară, *more virginis*, este roditoare de virtute şi har. Şi, cum se zice, este *veselă* în prigoane şi dureri, nu se plânge de lipsuri şi nevoi; le este recunoscătoare celor care o jignesc, se bucură când este sâcâită; îi compătimeşte pe cei nefericiţi şi oprimaţi, suferă şi nu pregetă să le vină în ajutor. Dar se distinge, *enitescit* (străluceşte), faţă de manifestările rele ale păcatelor, acţionând ca mijlocitoare în lupta pentru credinţă. Este Învăţătoarea noii noastre credinţe şi căinţe; este Ajutorarea tuturor credincioşilor în toate faptele de evlavie. Celor *smeriţi* le este devotată şi se smereşte cu şi mai mult devotament pentru cei devotaţi; şi de mult este preamărită de toţi, deşi cărturarii şi fariseii o hulesc. Pe lângă asta, sunt mulţi care spun şi alte lucruri despre Ea; totuşi, nu îndrăznim să le dăm tuturor crezare în toate, nici să-ţi transmitem aceste vorbe. Dar, cum povestesc cei demni de crezare, în Maria Maica lui Iisus se îmbină natura omenească şi sfinţenia îngerească, *in Maria, matre Iesu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur*. Şi acest zvon, *haec talia*, ne-a tulburat străfundurile [propriu-zis «măruntaiele», *viscera*] şi ne face să dorim foarte mult a vedea, *desiderare aspectum*,

această, s-ar putea spune, Minunăţie cerească şi preasfântă minune, *hujus... coelestis prodigii et sacratissimi monstri*. Tu străduieşte-te să ne îndeplineşti dorinţa şi să fii sănătos. Amin"[646].

Altă scrisoare poartă titlul: „Către Ioan, sfântul părinte, de la al său Ignatie", fiind şi ea recunoscută drept o scrisoare a lui Ignatie Teoforul pentru apostolul Ioan. Scrisoarea începe cu următoarele cuvinte:

„Dacă s-ar putea, aş vrea să mă ridic la tine, în hotarele Ierusalimului, şi să-i văd pe sfinţii credincioşi care se află acolo, mai ales pe Mama lui Iisus, Care este minunăţia lumii şi dorită de toţi, *universis admirandam et cunctis desirabilem*. Cui dintre prietenii credinţei şi religiei noastre nu i-ar face plăcere să o vadă şi să stea de vorbă cu Ea, care l-a născut din sine pe Dumnezeul cel Adevărat?..."[647].

Iar mai departe se vorbeşte despre apostolul Iacov, care, „cum se zice, seamănă foarte bine cu Iisus Hristos la chip, viaţă şi purtare". În încheierea scrisorii, autorul îl roagă pe Ioan să se grăbească cu vizita.

Deşi documentul pe care intenţionez să-l citez acum aproape că nu are legătură cu sarcina mea *directă*, nu pot să mă abţin să nu redau aceste rânduri, infinit de simpatice, din corespondenţa lui Ignatie Teoforul cu Preasfânta Fecioară. Imaginează-ţi la modul concret ce înseamnă această scrisoare scrisă cu degetele „uşoare ca visul" ale Blândei şi Binecuvântatei! Însăşi scurtimea scrisorii parcă ne vorbeşte despre discreta tăcere a Celei care în viaţa domestică, în comunicarea de zi cu zi era pentru apostolul Petru modelul şi personificarea supremă a frumuseţii nestricăcioase a unui „spirit blând şi tăcut", care şi acum este „credinţa celor ce se roagă în tăcere", cum o invocă credincioşii. Se zice că „probabil" această scrisoare este apocrifă. Nu contrazic pe nimeni, nu ştiu... Dar e vorba doar de „probabil". S-ar putea să nu fie. Căci mai rămâne „dar dacă", şi valoarea acestui „dar dacă" este infinit mai mare decât „probabil". Te rog să cuprinzi cât de cât sentimentul pe care mi-l trezeşte această scrisoare, chiar dacă autenticitatea ei n-ar fi decât prea puţin plauzibilă, scrisoare care îi este infinit de dragă şi scumpă inimii mele. Căci şi cea mai mică speranţă (şi nimeni nu a demonstrat neautenticitatea scrisorii) că Ea s-a aşezat la masă, şi-a aranjat straiele şi, cu mâna ei, a scris această scrisoare suavă ne face aproape să plângem de înduioşare, ne potoleşte pentru mult timp emoţiile inimii. Ce fericiţi suntem că avem aceste rânduri dragi inimii! Dar să transcriu scrisorile.

Iată ce-i scrie Teoforul Fecioarei:

„Purtătoarei de Hristos Maria, de la Ignatie al Ei.

Ar trebui să mă întăreşti şi să mă linişteşti pe mine, noul ucenic convertit al lui Ioan al Tău. Despre Iisus al Tău am aflat lucruri de-a mirării şi sunt uimit de cele auzite. Şi de la Tine, care I-ai fost mereu apropiată, care ai fost legată de El şi I-ai cunoscut toate tainele, vreau din tot sufletul să aflu veşti despre cele auzite. Ţi-am mai scris şi altă dată şi ţi-am pus aceleaşi întrebări. Să fii sănătoasă; şi noii convertiţi care sunt cu mine, de la Tine şi prin Tine şi în Tine se întăresc. Amin"[648].

Traducerea latină a scrisorii de răspuns a Maicii Domnului spune:

„Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas; et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta in fide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austeritas; sed valeat et exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen"[649].

Asta înseamnă:

„Lui Ignatie, iubitul condiscipol, de la smerita roabă a lui Hristos Iisus.

Cele auzite şi aflate de tine de la Ioan despre Iisus sunt adevărate. Crede-le şi ţine-le; şi juruinţa creştinismului, pe care ţi-ai asumat-o, păstreaz-o neclintită, iar obiceiurile şi viaţa conformează-le juruinţei. Cât despre Mine, voi veni împreună cu Ioan să te vizitez pe tine şi pe cei care sunt cu tine. Stai în credinţă şi poartă-te cu bărbăţie: şi să nu te tulbure asprimea prigoanei; ci fie duhul tău puternic şi să se bucure în Dumnezeul tău Mântuitor. Amin".

Nu mi se pare oportun să discut aici autenticitatea acestei scrisori. Voi face doar câteva observaţii pe marginea a două expresii, în care unii au văzut un împrumut din *Evanghelia după Luca* şi din *Întâia Epistolă către Corinteni*, scrise, cum se ştie, *după* adormirea Sfintei Fecioare. În felul acesta, pasămite, ar fi subminată autenticitatea scrisorii. Însă la mijloc este o mare confuzie. Prima dintre expresiile incriminate este:

„*Sta in fide, et viriliter age*, stai în credinţă şi poartă-te cu bărbăţie." În ea unii au văzut un împrumut din *I Corinteni* 16, 13: „Privegheaţi, staţi tari în credinţă, îmbărbătaţi-vă, întăriţi-vă". Dar, în primul rând, expresiile puse în paralel sunt atât de simple şi firesti, încât Fecioara Maria n-avea nici o nevoie să citească epistola Sfântului Apostol Pavel ca să-şi fi scris scrisoarea. În al doilea rând, nici asemănarea nu-i prea mare. În al treilea rând, dacă afirmăm că este un împrumut, nu putem şti dacă nu cumva apostolul se va fi sprijinit pe autoritatea cuvintelor Fecioarei Maria. În al patrulea şi ultimul rând, un îndemn analog se află în *Psalmi* 30, v. mai ales *Psalmi* 30, 26. Cel mai firesc ar fi să presupunem (dacă îndeobşte trebuie să presupunem că este vorba de un împrumut) că şi Sfânta Fecioară şi apostolul Pavel şi-au „împrumutat" îndemnurile din *Psalmii* pe care toţi evreii, şi mai ales ei, îi ştiau pe de rost.

Al doilea pasaj suspectat este acesta:

„*Exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo*, duhul tău să se bucure în Dumnezeul tău Mântuitor". Se face o paralelă cu *Luca* 1, 47: „Şi s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu". Iarăşi repet: este oare necesar ca pentru o expresie atât de simplă să bănuim un împrumut? Dar dacă îl presupunem, trebuie, în primul rând, să ne amintim că *Evanghelia după Luca* redă un imn care se înălţase de mult de pe buzele aceleiaşi Fecioare, aşa că, prin urmare, Maica Domnului doar *repeta* în scrisoare ceea ce spusese demult tot Ea şi, cu siguranţă, de multe ori şi-a amintit apoi şi a repetat şi pentru Sine, şi pentru alţii; în al doilea rând, imnul Maicii Domnului din *Luca* 1, 47 are o paralelă în *I Regi* 2, 1. Ar putea fi indicate şi semnele interne ale autenticităţii scrisorii sau, cel puţin, ale marii ei vechimi. Înainte de toate, este vorba despre absenţa formulelor dogmatice şi a epitetelor de preamărire exterioară a Maicii Domnului. Este, de asemenea, caracteristică expresia „al Tău (adică al Maicii Domnului) Iisus" („de Iesu enim *tuo*..."), care sună cumva ciudat pe buzele unui om cu idei dogmatice precise despre persoana lui Iisus Hristos. Scurtimea scrisorilor, absenţa oricăror amplificări retorice şi unele trăsături de viaţă fac, de asemenea, autenticitatea lor foarte probabilă.

Impresia puternică şi de neşters pe care le-o producea Fecioara Maria martorilor oculari este descrisă în cuvinte vii de către un document remarcabil, cunoscut sub titlul: *Scrisoarea Sfântului Dionisie Areopagitul către Apostolul Pavel*[650]. Iată fragmentul din această *Scrisoare* în care se relatează vizita pe care Areopagitul i-a făcut-o Maicii Domnului:

„Mărturisesc în faţa lui Dumnezeu, o mărite învăţător şi călăuză a noastră, că mi se părea de necrezut să mai poată exista o fiinţă atât de plină de putere dumnezeiască şi de har minunat, în afară de Însuşi Dumnezeu Cel de Sus. Dar am văzut, nu doar cu ochii sufletului, ci şi cu cei ai trupului, ceea ce nici o minte omenească nu poate pătrunde. Da! Da! Am văzut-o cu ochii mei pe Preasfânta Maică a lui Hristos Iisus al nostru, pe Cea asemenea lui Dumnezeu şi mai presus de toate duhurile din cer. M-am învrednicit de aceasta printr-un har deosebit al lui Dumnezeu, din bunăvoinţa întâistătătorului dintre Apostoli şi din bunătatea negrăită şi mila Preasfintei Fecioare Înseşi. Iară şi iară mărturisesc în faţa atotputerniciei lui Dumnezeu şi a preaslăvitei desăvârşiri a Fecioarei, Mama Lui, că atunci când Ioan, întâistătătorul dintre Apostoli şi primul între prooroci, strălucitor în viaţa sa pământească precum soarele pe cer, m-a dus în faţa Preasfintei Fecioare, Cea asemenea lui Dumnezeu, am fost luminat nu numai pe dinafară, ci şi pe dinăuntru, de o lumină divină atât de mare şi nemărginită şi împrejur s-au răspândit atâtea arome şi mirosuri plăcute, încât nici trupul meu neputincios, nici chiar duhul meu nu au putut suporta semnele atât de minunate şi începuturile fericirii veşnice. Inima mea s-a istovit, sufletul meu s-a istovit în mine din pricina slavei Ei şi a harului divin. Martor îmi este Dumnezeu Însuşi, născut din pântecele Ei de fecioară, că dacă poveţele şi legile tale dumnezeieşti n-ar fi fost încă atât de proaspete în amintirea mea şi în mintea mea neofită, aş fi luat-o pe Ea drept Dumnezeu Cel Adevărat şi m-aş fi închinat Ei cu închinăciunile pe care trebuie să i le arătăm numai lui Dumnezeu Cel Adevărat. Omul nu poate înţelege fericirea de care m-am învrednicit eu, văzând-o pe Preasfânta. Am fost atunci pe deplin fericit! Îi mulţumesc Dumnezeului Celui de Sus şi Milostiv, Dumnezeieştii Fecioare şi preaslăvitului apostol Ioan, îţi mulţumesc şi ţie, proistos şi cap al Bisericii, pentru că mi-ai arătat cea mai mare dintre binefaceri".

Dar, poate că mai bine decât din orice teză dogmatică, sofietatea Maicii Domnului se vede din descrierile aspectului Ei exterior.

Conform unei tradiţii păstrate de istoricul ecleziastic Nichifor Calist, Născătoarea Domnului „era de statură mijlocie sau, cum spun alţii, ceva mai înaltă decât media; părul îi era auriu; ochii ageri, cu pupilele de culoarea măslinelor, sprâncenele arcuite şi de un negru moderat, nasul alungit; buzele le avea ca florile, pline de vorbe dulci; faţa, nici rotundă, nici ascuţită, ci puţin ovală; mâinile şi degetele Ei erau prelungi"[651].

După tradiţia transmisă de Sf. Ambrozie de Mediolan, „nu era Fecioară numai cu trupul, ci şi cu sufletul: smerită cu inima, atentă în vorbe, înţeleaptă, puţin vorbăreaţă, iubitoare de lectură... harnică, neprihănită în vorbire. Regula ei era să nu rănească pe nimeni, să fie binevoitoare cu toţi, să-i respecte pe cei mai bătrâni, să nu-i pizmuiască pe cei egali, să evite lăudăroşenia, să gândească sănătos, să iubească virtutea. Şi-a jignit părinţii vreodată, măcar prin expresia feţei? Şi-a contrazis vreodată rudeniile? S-a arătat vreodată mândră faţă de un om modest, şi-a râs de cel slab, s-a ferit de cel sărac? N-avea nimic aspru în privire, nimic necugetat în cuvinte, nimic indecent în acţiuni: mişcările trupului Ei erau smerite, pasul uşor, vocea domoală; aşa că aspectul Ei trupesc era expresia sufletului, *personificarea purităţii*"[652].

După Nichifor Calist, „în discuţiile cu alţii, Ea îşi păstra buna-cuviinţă, nu râdea, nu se indigna şi mai ales nu se mânia; absolut lipsită de artificialitate, nu se gândea deloc la Sine şi, străină de orice alintare, se distingea prin smerenia Ei deplină. În privinţa straielor pe care le purta, se mulţumea cu culoarea lor naturală, lucru pe care şi acum îl mai dovedeşte sfântul Ei acoperământ. Pe scurt, *în tot ce făcea Ea se vădea un har deosebit*"[653].

Numeroşi sfinţi învăţători ai Bisericii arată *descriptiv* starea infinită de har a Fecioarei Maria, sofianitatea ei luminoasă; în *cultul liturgic*, aproape o jumătate din rugăciuni i se adresează Maicii Domnului; în *iconografie*, o mare parte a icoanelor o reprezintă pe Născătoarea de Dumnezeu. Ca şi în iconostas, şi în cultul liturgic Maica Domnului ocupă un loc simetric şi *parcă* egal ca importanţă cu cel al lui Dumnezeu. Ei ne adresăm cu rugăciunea: „Mântuieşte-ne pe noi"[654]. Dar dacă de la experienţa vie, dată de Biserică, ne îndreptăm spre teologie, ne simţim transportaţi într-un alt domeniu. Din punct de vedere *psihologic*, impresia noastră este că teologia de şcoală nu vorbeşte întru totul despre Cea pe care o preamăreşte Biserica: *doctrina* teologică şcolară despre Maica Domnului nu poate fi comparată cu *veneraţia* Ei vie; interpretarea teologică şcolară a purureafecioriei a rămas în urmă faţă de sentimentul ei viu. Însă liturghia este inima vieţii bisericeşti. De aceea este cât se poate de firesc să ne întrebăm ce înseamnă această preamărire în Biserică, este firesc să căutăm *raţiunea* acestei experienţe care a fost fixată în scrierile patristice.

În scrierile Sfântului Ambrozie de Mediolan despre feciorie şi căsătorie[655], găsim o tentativă – timidă, ce-i drept – de răspuns la întrebările noastre. Fecioria Pururea Fecioarei el o interpretează ca manifestare a unui har deosebit, propriu numai Ei, derivat din darul neprihănirii. Şi întrucât acel ceva *nou*, adus în lume de creştinism, sau, altfel spus, esenţa Bisericii constă tocmai în curăţia neprihănită, este clar că Centrul şi Izvorul acestui dar se identifică cu Biserica. În plus: Maica Domnului nu este numai neprihănită, dar şi *posedă* neprihănirea. Iar neprihănirea este de natură cerească. De aceea şi în Fecioara Maria trebuie să recunoştem o anumită legătură cu cerul, o calitate celestă particulară. În pofida scopurilor morale şi didactice ale scrierilor lui Ambrozie, se simte tot timpul în ele o anumită ontologie în spatele noţiunilor etice. Biserica, Cerul, Fecioara Maria, deşi nu sunt sinonime, ontologic, apar ca substantive aproape substituibile reciproc.

Dar să citâm câteva fragmente din scrierile sfântului:

„Minunată, exclamă el, este Maria, care a reprezentat chipul fecioriei sfinte, *egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginitatis extulit*, şi a ridicat spre Hristos steagul curăţiei neîntinate, *intemeratae integritatis*"[656]. Fecioara Maria este inaccesibilă în superioritatea Sa faţă de întreaga natură; Ea este mai presus de natură: „Se pune întrebarea: cine ar putea-o cuprinde cu mintea sa omenească pe Aceea pe care nici măcar natura n-a supus-o legilor ei? Cine poate exprima printr-un cuvânt natural ceea ce este mai presus de ordinea naturii? Ea chema din cer ceea ce imita pe pământ. Şi nu pe nemerit a luat chipul vieţii cereşti Cea care şi-a găsit Mirele în cer. Trecând de nori, cer, îngeri şi constelaţii, Ea a găsit Cuvântul lui Dumnezeu în însuşi sânul Tatălui şi s-a ataşat de El cu tot sufletul"[657]. „Avea în Ea atâta har, *gratia*, încât nu

doar putea păstra în Ea darul fecioriei, *virginitatis gratiam*, dar putea să provoace manifestarea neîntinării, *integritatis*, chiar şi în cei pe care îi privea."[658] În continuare, Sf. Ambrozie îi dă ca exemplu pe feciorelnicul Ioan Botezătorul, „pe care Maica Domnului l-a pregătit parcă printr-un fel de untdelemn prin prezenţa Sa şi prin mireasma neprihănirii, pe când el n-avea decât vârsta de trei luni", şi pe feciorelnicul Ioan Teologul; „de aceea nu mă mir, adaugă sfântul, că acesta, care a văzut mai dinainte cămara tainelor cereşti, a vorbit mai mult decât ceilalţi evanghelişti despre tainele divine"[659]. „O, bogăţii ale fecioriei Mariei! Ea s-a înfierbântat ca un vas de lut şi, ca un nor, a revărsat pe pământ harul lui Hristos!"[660] exclamă Ambrozie. Acest har este ploaia spirituală care stinge flăcările trupului, umezind gândurile lăuntrice[661]; este darul vieţii feciorelnice. Din viaţa Mariei „ca dintr-o oglindă străluceşte imaginea castităţii şi frumuseţii virtuţii, *species castitatis et forma virtutis*. De aici puteţi lua voi (adică cei feciorelnici) exemple de viaţă: aici, ca într-un desen, sunt reprezentate poveţele curăţiei"[662]. „Ea este imaginea fecioriei, *imago virginitatis*, viaţa Ei este o ştiinţă pentru toţi"[663]. De fapt, neprihănirea este *totul*, este întreaga esenţă a eclezialităţii. „Neprihănirea i-a făcut pe îngerii înşişi. Într-adevăr, cine şi-a păstrat-o este înger; cine a făcut-o să piară este diavol. De la ea şi-a primit numele chiar şi religia. Fecioara este ceea care se măritã cu Dumnezeu; desfrânata este cea care i-a făcut pe zei."[664] Prin urmare, omul primeşte ceea ce îl face să fie membru al Bisericii de la Maica Domnului. Dar acest har, cum se spune de obicei, ne este dat de Biserică. În acest caz, care este relaţia dintre Fecioara Maria şi Biserică? Maria este purtătoarea Bisericii. Cele prezise de prooroc cu privire la Biserică „sunt total aplicabile" Preacuratei Fecioare[665] – şi nu doar „aplicabile", ci în mod direct, „sub imaginea Bisericii, sunt prezise despre Maria"[666]. Întreaga *Cântare a Cântărilor* Sf. Ambrozie o interpretează uneori cu referire la Biserică[667], alteori cu referire la Maica Domnului, alteori cu referire la amândouă deodată şi chiar, după ce a interpretat anumite pasaje în legătură cu Biserica, în mod direct, fără precizări suplimentare, scrie „deci" şi trage concluzia despre Fecioara Maria[668]. Biserica este Fecioara, aşa cum Fecioara este Biserica. „Biserica este frumoasă între fecioare, căci ea este o fecioară neprihănită, *virgo sine ruga*."[669] Fecioara este *eclezialitatea* (*terkovnost'*). Chiar şi în Noul Testament (*Ieşirea* 15, 20), spune Ambrozie, făcând în mod evident un joc de cuvinte cu numele de „Maria", ea o fost „chipul", „modelul Bisericii, *Ecclesiae... specimen*"[670]. Hristos este Mirele şi Soţul Bisericii; tot Hristos este „mirele curăţiei feciorelnice, *sponsus virgineae castitatis*"[671]; „Patria curăţiei este în ceruri, *patria castitatis in coelo*"[672]. Biserica este „fecioară datorită curăţiei, dar mamă datorită urmaşilor, *Ecclesia... virgo est castitate, mater est prole*"[673].

Astfel este Maica Domnului şi „superioritatea Ei de neînţeles faţă de întreaga creaţie a lui Dumnezeu"[674].

Dar această „superioritate de neînţeles" nu se epuizează şi nu poate fi epuizată prin descrieri şi reprezentări. Imaginea „Miresei Nenuntite", refractându-se ca într-o prismă de cristal în arta pictorului, fie el şi inspirat de sus, aruncă în momentul respectiv doar *un singur* tip de raze ale harului; iconografia

dă o mulţime de *aspecte distincte* ale frumuseţii sofianice a Fecioarei Maria. Fiecare icoană legitimă a Maicii Domnului, „revelată", adică *însemnată* de minuni şi, ca să spunem aşa, încuviinţată şi confirmată de Însăşi Fecioara Maria, *mărturisită* de Însăşi Maica Fecioară în autenticitatea ei spirituală, este marcarea doar a unui *singur* aspect, urma luminoasă proiectată pe pământ doar de *o singură* rază a Celei pline de har, unul, doar, dintre numele Ei picturale. De aici existenţa multor icoane „revelate"; de aici dorinţa de a venera *diferite* icoane. Denumirile unora dintre ele exprimă în parte esenţa lor spirituală, şi am citat deja câteva dintre denumirile tipice pentru aceste icoane-aspecte. Alte denumiri sunt destul de întâmplătoare, pentru că provin de la nişte locuri şi evenimente legate doar *exterior* cu icoana; sensul unei asemenea icoane poate fi înţeles doar prin contemplare directă şi nu are rost să-i citãm aici denumirea. Dar trebuie să mă mai opresc la un subiect iconografic deosebit de important, cunoscut sub denumirea de „Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu". De fapt, ar fi necesar ca materialul existent să-l analizăm într-o monografie specială; aici nu fac decât o rapidă trecere în revistă, dar sper că şi aceasta poate da *corpul* („masa aperceptivă") pentru ideile de contemplaţie spirituală semnalate mai sus.

Icoana *Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu* există în multe variante, fapt ce atestă că iconografia sofianică este o creaţie religioasă autentică, izvorâtă din sufletul poporului, şi nu un împrumut exterior şi formal. Dar pentru a înţelege conţinutul lăuntric al acestei creaţii, este necesar ca variantele să nu fie studiate separat, ci în ansamblul lor, pentru că sunt aspecte particulare ale aceleiaşi idei.

> Scopul eseului nostru este să precizăm ideea de *Sofia* (orice nume ar avea ea în epoci diferite); de aceea ne interesează prea puţin să elucidăm în detaliu termenul de „Sofia" în alte sensuri. Desigur că Sfinţii Părinţi, prin cuvântul Sofia înţelegeau adeseori Cuvântul lui Dumnezeu, al doilea Ipostas al Preasfintei Treimi; acelaşi lucru trebuie să-l spunem şi despre rugăciunile şi imnurile liturgice. Să demonstrăm această teză arhicunoscută cu citate ar însemna să forţăm o uşă deschisă. Dar dacă în general, repet, avem în vedere numai *ideea* specială de Sofia, acum ne vom limita atenţia numai la datele iconografiei, pentru că ceea ce Sfinţii Părinţi numeau „Sofia" nu coincide întotdeauna cu conţinutul pe care acest termen îl are în iconografie, mai ales în cea mult mai târzie; pe de altă parte, „Sofia" iconografică nu a fost întotdeauna luată în discuţie, cu acest nume, de Sfinţii Părinţi.

În orice caz, trebuie să considerăm în ansamblul lor măcar variantele principale, tipice. Excluzând unele exemplare, foarte rare şi aparte[675], trebuie să considerăm că aceste variante tipice sunt în număr de *trei*, în timp ce restul au forme ce se raportează la acestea, care sunt principale. Cele trei modele tipice pot fi caracterizate ca: 1) tipul *Înger*, 2) tipul *Biserică* (uneori este numit tipul Sofiei de pe Cruce), 3) tipul *Născătoare de Dumnezeu*; dacă avem în vedere oraşele unde se află cele mai bune exemplare ale icoanelor respective, Sofia este de: 1) Novgorod, 2) Iaroslavl[676] şi 3) Kiev. Dar înainte de a trece la concluziile privitoare la esenţa lor religioasă, e necesar *să descriem* icoanele de aceste trei tipuri.

Modelul din Novgorod este cel mai vechi şi mai remarcabil. Catedrala „Sfânta Sofia" din Novgorod a fost ctitorită de cneazul Vladimir în 1045 şi a fost sfinţită în 1052. Icoana hramului, conform unei vechi tradiţii, este considerată copia unei icoane din Constantinopol şi, probabil, este contemporană cu catedrala. În orice caz, Silvestru, preot al Catedralei „Buna-Vestire" din Moscova, semnalează direct cele două tradiţii în *Plângerea* sa, prezentată Sinodului în anul 1554:

> „Precum Marele Cneaz evlavios şi ortodox Vladimir s-a botezat la Korsun în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh şi, venind la Kiev, le-a poruncit tuturor să se boteze şi atunci toată ţara rusă s-a botezat; iar la început din Ţarigrad a fost trimis la Kiev un mitropolit, iar în marele Novgorod vlădica Ioachim; şi Marele Cneaz de Kiev Vladimir a poruncit să se zidească la Novgorod biserica de piatră Sfânta Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu, după obiceiul din Ţarigrad, şi icoana Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu, tot atunci a fost pictată, după un model grec..."[677].

Din anul 1542 avem o ştire directă depre icoana Sofiei: „Înţelepciunea lui Dumnezeu, spune letopiseţul, a iertat o femeie bolnavă de ochi"[678].

Astfel, icoana Sofiei este una dintre cele mai vechi icoane ruseşti, dacă nu cronologic, cel puţin prin conţinut. Iată cum se prezintă acest obiect sfânt al Marelui Novgorod: în centrul compoziţiei se află o figură angeliformă într-o mantie împărătească cu *barme** şi *omofor*. Părul ei lung nu este ondulat, ci cade pe umeri. Faţa şi mâinile sunt de culoarea *focului*, în spate are două aripi de forma focului, pe cap are o coroană de aur, de forma unui zid crenelat. În dreapta ţine un caduceu, în stânga un sul de hârtie, lipit de inimă; împrejurul capului are un nimb, deasupra urechilor are nişte panglici sau *„sluhi"***. Este Sofia. Este reprezentată şezând pe o pernă dublă, pusă pe un tron somptuos de aur, care are patru picioare şi este sprijinit de şapte stâlpi de culoarea focului. Picioarele Sofiei se odihnesc pe o piatră mare. Tot tronul se află în interiorul unei stele de aur cu opt colţuri, plasată pe fondul unor cercuri *albastre* sau *verzui*, presărate cu steluţe tot din aur. Uneori, de altfel, steaua cu opt colţuri lipseşte. De o parte şi de alta a Sofiei, pe piedestaluri separate, în poziţii pioase, stau Maica Domnului (în dreapta) şi Ioan Înaintemergătorul (în stânga). Uneori, de pildă pe partea exterioară a altarului din Catedrala „Adormirea" din Moscova, sunt şi ei reprezentaţi cu aripi, prin atracţia atributelor. Amândoi au nimburi, dar acestea nu mai sunt de aur (cel puţin uneori), ci *verzui-albastre*. Maica Domnului ţine în braţe (uneori o are în pântece) un fel de sferă verzuie cu stele, în care se află Pruncul-Mântuitor, înconjurat de o stea cu şase colţuri. În mâna stângă Mântuitorul ţine un sul, iar cu dreapta face un gest oratoric, interpretat altădată drept o binecuvântare onomastică. Înaintemergătorul face acelaşi gest cu mâna dreaptă, iar în stânga lui ţine un sul desfăşurat cu inscripţia: „Pocăiţi-vă etc.". Deasupra Sofiei se află Mântuitorul Atotmilostiv, pictat până la brâu, cu un nimb în

* Veşmânt princiar, apoi imperial (un fel de eşarfă, uneori un colier purtat pe umeri la încoronarea ţarilor ruşi înainte de Petru cel Mare); conform tradiţiei, i-a fost trimis de Alexios Comnenul lui Vladimir Monomahul (aprox. anul 1100).

** Auzul divin simbolizat prin raze (v. *infra*).

formă de cruce. Şi această figură este plasată într-o stea cu şase (?) colţuri, pe un fundal cu stele. Şi mai sus se vede un curcubeu înstelat, ca o panglică. În mijlocul lui este aşezat un tron de aur cu patru picioare, pe care se află uneltele pătimirii Domnului şi o carte (aşa-numita „pregătire a tronului"). De ambele părţi, câte trei îngeri îngenuncheaţi, deci şase în total. Uneori îngerii sunt doar patru; dar atunci deasupra tronului este înfăţişat Dumnezeu-Tatăl,

cu mâinile întinse, şezând pe un tron cu spătar semicilindric. Capul lui Dumnezeu-Tatăl este înconjurat de un nimb cu opt colţuri, colorate alternativ în *roşu* şi *verde*. În acest caz, pe lateralele tronului sunt amplasaţi încă doi îngeri îngenuncheaţi. În sfârşit, întreaga compoziţie este înconjurată uneori de douăsprezece tablouri ce reprezintă în general scene din viaţa Maicii Domnului[679].

Înainte de a da interpretarea finală a icoanei pe care am descris-o, voi remarca unele trăsături particulare care sugerează explicaţiile.

Aripile Sofiei indică în mod evident o anumită apropiere a ei de lumea de sus. Culoarea focului pe care o au aripile şi trupul ei semnalează pneumatoforia, plenitudinea spirituală. *Caduceul* (şi nu „sceptrul cu cruce", şi fără „monograma lui Hristos", cel puţin în majoritatea cazurilor) din mâna dreaptă semnifică forţa teurgică, psihopompia, puterea ei tainică asupra sufletelor. *Sulul* nedesfăcut din mâna stângă, lipit de organul cunoaşterii supreme, inima, indică ştiinţa tainelor nedezvăluite. *Podoabele princiare* şi *tronul* simbolizează puterea împărătească.

Coroana de forma zidului de cetate este semnul obişnuit al Mamei-Pământ sub aspectele ei diferite, exprimând, poate, faptul că ea ocroteşte umanitatea ca întreg, ca oraş, *civitas*. *Piatra* (şi nu „perna"!) de sub picioare indică fermitatea de neclintit a temeliei. *Panglicile* sau *„sluhi"* de după urechi, care susţin părul şi lasă libere urechile pentru ascultare, indică acuitatea percepţiei, deschiderea faţă de sugestiile venite de sus: panglica este simbolul iconografic al organului auzului divin[680]. Iar *fecioria* Maicii Domnului, *înaintea, în timpul şi după naştere*, este semnalată, ca de obicei, prin *trei steluţe*: două pe umeri şi una pe fruntea Ei.

În sfârşit, sferele cereşti, pline de stele, care înconjoară Sofia reprezintă un indiciu al puterii cosmice a Sofiei, al faptului că ea conduce întregul univers, al cosmocraţiei sale[681]. Culoarea de un albastru-turcoaz a acestui ancadrament simbolizează văzduhul, apoi cerul, apoi cerul spiritual, lumea de sus, în centrul căreia trăieşte Sofia. Căci culoarea albastră predispune sufletul la contemplaţie, la renunţare la cele pământeşti, la blândă nostalgie după linişte şi curăţie. Culoarea bleu a cerului, această proiecţie a luminii în întuneric, acest hotar între lumină şi întuneric, este imaginea albastră a făpturii de sus, adică imaginea hotarului dintre Lumina bogată în existenţă şi Întunericul-Neant, imaginea Lumii *Raţionale*. Iată de ce *albastrul* este culoarea care îi aparţine în mod firesc Sofiei şi, prin Ea, îi aparţine Pururea Fecioarei, Celei care poartă Sofia.

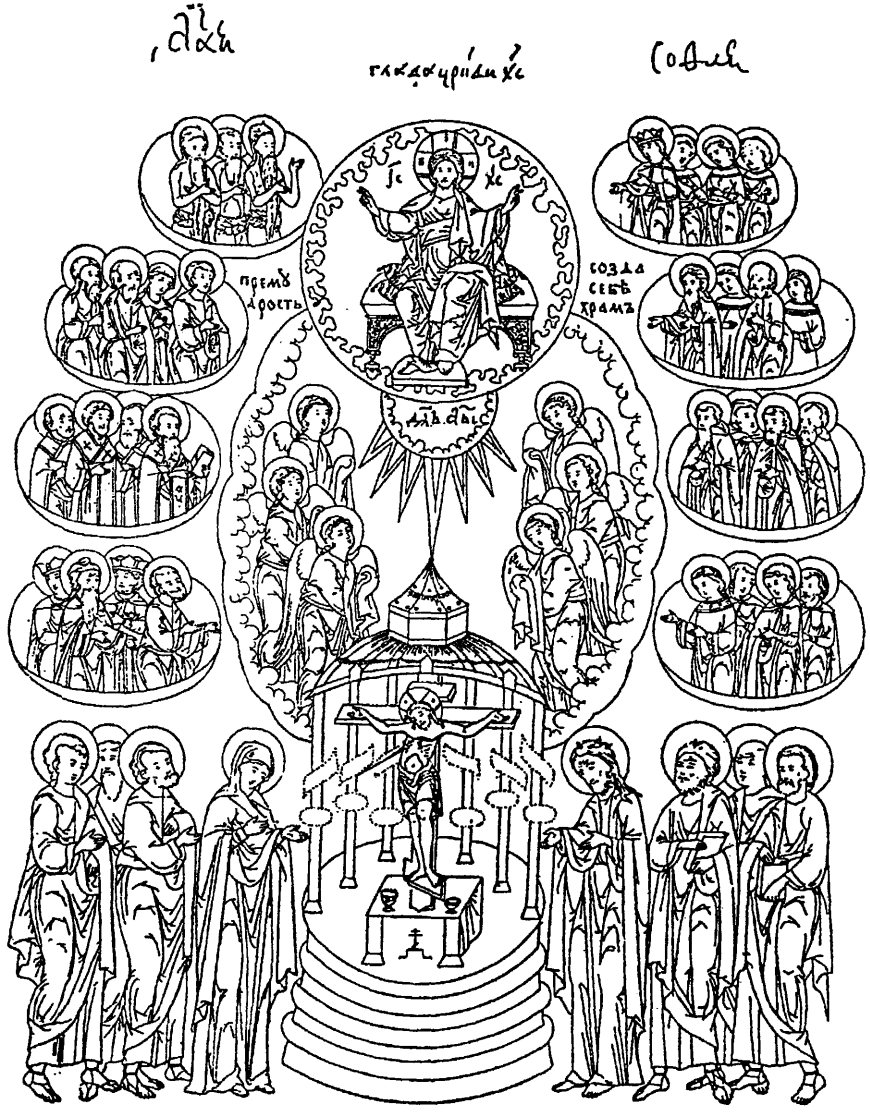
În compoziţia analizată se mai remarcă: în primul rând, o *distincţie* netă între persoanele *Mântuitorului, Sofiei* şi *Maicii Domnului*; în al doilea rând, faptul că Sofia se află sub Mântuitorul, adică într-un loc subordonat, şi că Maica Domnului se află dinaintea Sofiei, adică iarăşi într-un loc subordonat. Deci *Mântuitorul, Sofia* şi *Maica Domnului* se află într-o subordonare ierarhică succesivă. Dar aceeaşi inegalitate este indicată şi de diferenţa nimburilor. Uneori, de altfel, în monumentele iconografice mai târzii, primeşte şi ea (Sofia) un nimb în formă de cruce. Aşa este, de exemplu, pictura exterioară a altarului Catedralei „Adormirea" din Moscova, care datează din secolul

Icoana Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu, aflată în proprietatea Galeriei „Tretiakov".

al XVII-lea. Fără îndoială, nimbul în formă de cruce al Sofiei este o confuzie a atributelor iconografice, un fenomen de atracţie. Dar această confuzie este cât se poate de caracteristică: Sofia, deşi o figură independentă a iconografiei,

pare totuşi atât de legată de Hristos şi, cum vom vedea mai jos, de Maica Domnului, încât, prin atracţie, poate să-şi însuşească atributele acestora, aproape contopindu-se, ca să zicem aşa, cu Iisus sau cu Maria. O anumită înrudire între cele trei persoane se vădeşte uneori şi prin faptul că toate trei sunt înaripate: aşa este în fresca de la Moscova, de care am amintit mai sus; la fel este fresca de pe peretele altarului Catedralei „Adormirea" din Kostroma.

Acum mă voi referi la cel de-al doilea tip sofianic, la modelul din Iaroslavl, care datează din secolele XVI-XVIII.



Pictura murală din Biserica „Sf. Ioan Gură de Aur" din Iaroslavl are următorul conţinut: sub un pavilion sau un baldachin cu şase coloane, se află un tron acoperit, dincolo de care, drept cea de-a şaptea coloană, este reprezentată Răstignirea. Dinaintea tronului, cu mantie împărătească şi coroană, stă regele Solomon, cum ne putem da seama după cartea pe care o citeşte, în care este scris: „Înţelepciunea şi-a zidit casă rezemată pe şapte stâlpi, a înjunghiat vite pentru ospăţ, a pregătit vinul cu mirodenii şi a întins masa sa" (*Pilde* 9, 1-2); poate fi şi un simplu preot, căci acest fragment din *Pilde* este tema întregii compoziţii. Pe fiecare coloană a pavilionului sunt câte două inscripţii: „Botezul" şi „Sinodul al treilea", „Mirungerea" şi „Sinodul al doilea", „Pocăinţa" şi „Sinodul al patrulea", „Preoţia" şi „Sinodul al şaselea", „Cununia" şi „Sinodul al şaptelea", „Maslul" şi „Sinodul al cincilea", iar pe cruce: „Cuminecarea" şi „Sinodul al patrulea". Pavilionul este ridicat pe un piedestal, iar pe ultimele trei trepte ale acestuia stă scris: „Temelia Bisericii dumnezeieşti a Vechiului şi Noului Testament sunt sângele mucenicilor, predica apostolilor, sângele proorocilor, piatra credinţei – Hristos; pe această piatră voi zidi Biserica Mea". Deasupra colonadei este scris: „Capul Bisericii, Hristos", iar pe arhitravă: „Şi a întărit şapte stâlpi". Mai sus de acoperişul pavilionului se află Maica Domnului, şezând pe un tron cu pernă dublă; are mâinile ridicate a rugăciune şi este înconjurată de o ceată de îngeri-lăncieri. Deasupra capului Ei este reprezentat Sfântul Duh, de la care coboară spre Maica Domnului şapte raze de har. După cum se vede din inscripţii, acestea sunt: înţelepciunea, raţiunea, sfatul, tăria, cunoaşterea, evlavia, frica de Dumnezeu. Şi mai sus este reprezentat Dumnezeu-Tatăl în nori, cu braţele ridicate, şezând pe un tron cu perne (poate e încă o dată Hristos?). Pe marginile icoanei sunt zece grupuri de sfinţi: pustnici, mucenici, muceniţe, cuvioşi, drepţi, cu Ioachim şi Ana în frunte, mărturisitori, sfinţiţi, împăraţi şi cneji, prooroci, cu Ioan Înaintemergătorul în frunte, şi apostolii conduşi de apostolul Pavel. Sub aceste chipuri de sfinţi, mai jos, sunt pictate şapte grupuri de oameni obişnuiţi (nu de sfinţi), cu inscripţia: „Toate seminţiile sunt adunate"; ei nu se află în nori, ci pe pământ, şi îngenunchează în faţa colonadei. Sensul general al compoziţiei este evident: este *Biserica* în întregul ei, cu toate legăturile şi temeiurile ei spirituale. Deşi întreaga compoziţie este intitulată: „Înţelepciunea şi-a zidit casă rezemată pe şapte stâlpi", este dificil de stabilit la care dintre aceste persoane se referă numele de Înţelepciune: la Dumnezeu-Tatăl, la Duhul, la Maica Domnului sau la Hristos Răstignitul. Dacă îi este atribuit celui din urmă, atunci legătura este numai cu opera Lui de mântuire, adică, iarăşi, cu toate celelalte elemente ale compoziţiei[682].

Există variante ale acestui tip de „Sofie a Crucii"[683]. Particularităţile cele mai importante ale uneia dintre ele, răspândită în Novgorod, constau în faptul că Maica Domnului stă într-o parte a pavilionului, în dreapta; iar în stânga, după toate probabilităţile, se află Ioan Înaintemergătorul. În spatele fiecăruia sunt câte trei apostoli. Acoperişul pavilionului se ascute la vârf şi în el, precum fulgerul într-un paratrăsnet, se sprijină raza din mijlocul unui semicerc de raze, care poartă inscripţia: „Duhul Sfânt". Mai sus este amplasat Hristos pe tron, pictat ca Mântuitor Atotmilostiv. Judecând după această variantă, am putea crede că pe icoana descrisă ceva mai sus nu

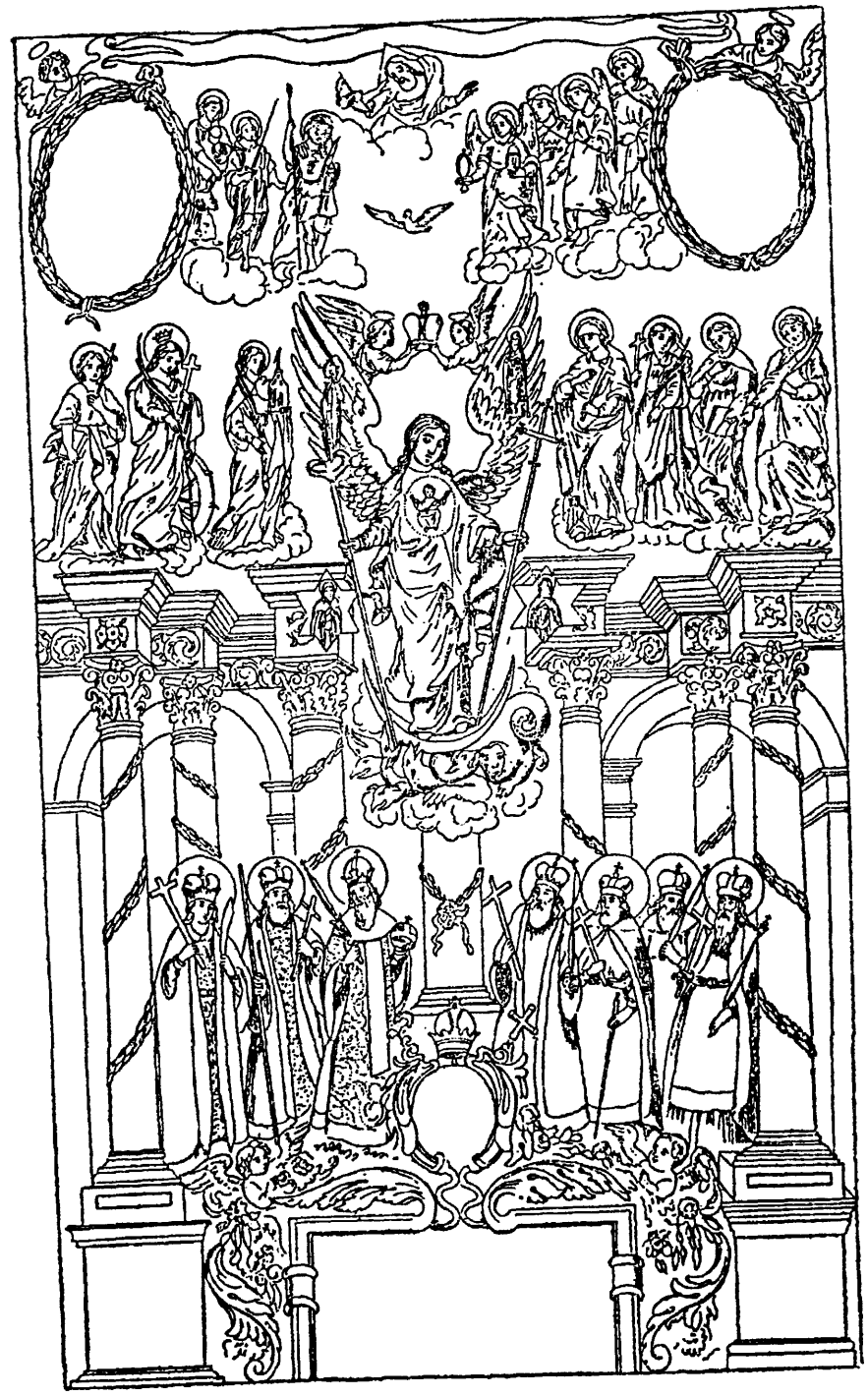
se află Dumnezeu-Tatăl (cum susţine N. Pokrovski), ci Iisus Hristos. Atunci se poate considera că Răstignirea din interiorul pavilionului se află dincolo de tron, fiind deci o *icoană*, nu Hristos.

Fără să mă mai opresc la alte variante ale acestei compoziţii iconografice, trec la Sofia din Kiev, care prezintă multe analogii cu Sofia din Iaroslavl. Iată conţinutul Sofiei din Kiev.

Pe un amvon din şapte trepte este aşezat un pavilion cu şapte coloane, sub care stă în picioare Maica Domnului. În mâna stângă îl ţine pe Prunc, iar în dreapta are un caduceu (descriu mai ales icoana Sihăstriei Optina), alteori o cruce latinească. La picioare are secera lunii, sprijinită pe un nor. Cornişa rotondei conţine inscripţia: „Înţelepciunea şi-a zidit casă etc.". Pe fiecare stâlp sunt câte trei inscripţii: prima este denumirea unui dar duhovnicesc, a doua, reprezentarea lui simbolică şi a treia, pericopa corespunzătoare din *Apocalipsă*. Pe treptele amvonului sunt denumirile celor şapte virtuţi, iar pe treapta „credinţei" se află şapte prooroci. Deasupra rotondei apare Dumnezeu-Tatăl (?) şi deasupra Lui, Sfântul Duh. Împrejur sunt şapte arhangheli[684]: în dreapta, Mihail cu sabia de foc, Uriil cu fulgerul, Rafail cu un vas de alabastru plin cu mir; în stânga, Gavriil cu crinul, Salatiil cu mătăniile, Iegudiil cu coroana, Varahiil cu flori pe o batistă albă[685].

Dar cea mai remarcabilă este celebra compoziţie a iconostasului Catedralei „Sfânta Sofia" din Kiev, „maica tuturor bisericilor ruse". Icoana hramului este de proveniență târzie, după toate probabilităţile datând de la mijlocul secolului al XVIII-lea; dar compoziţia ei datează din secolul al XVI-lea, dacă ţinem cont de copia ei exactă din Catedrala din Tobolsk, efectuată la construcţia bisericii, adică în timpul patriarhului Filaret[686]. Compoziţia ei, ca de altfel iconografia din sudul Rusiei în general, se află sub o evidentă influenţă catolică (Maica Domnului este descoperită; deasupra capului Ei, doi îngeri ţin o coroană; crucea din mâinile Ei este latinească; în spate se află o colonadă etc.). Maica Domnului are în mâna dreaptă un sceptru înflorit, cu mânerul în formă de şarpe, adică un caduceu sau, poate, un sceptru episcopal; în stânga ţine o cruce latinească. Hristos este reprezentat în pieptul Ei, mâna Lui dreaptă binecuvântează, iar în stânga ţine globul pământesc. În spatele Maicii Domnului sunt două aripi desfăcute, la picioare are o lună sub formă de seceră, sprijinită pe un balaur cu şapte capete[687]. Trebuie să mai ţinem cont şi de faptul că icoana descrisă aici nu este nici pe departe identică, din punct de vedere compoziţional, cu ferecătura ei metalică[688].

În felul acesta, compoziţia Sofiei din Kiev apare ca o variantă a tipului Maica Domnului Încoronată, o combinaţie sincretică între încoronarea Maicii Domnului şi tipul Femeii apocaliptice[689]. Cu alte cuvinte, Maica Domnului apare aici într-o dublă lumină: cea a Bisericii Pământeşti şi cea a Bisericii Cereşti. „După părerea noastră, afirmă A.I. Kirpicinikov[690], simbolic, tipul Maicii Domnului Încoronate a avut iniţial aceeaşi semnificaţie ca şi Oranta din reprezentările Înălţării lui Hristos: fără coroană şi pe pământ, Oranta este Biserica pământească, iar figura feminină în nori, cu coroană pe cap, este Biserica cerească biruitoare." Acelaşi autor indică şi faptul că reprezentarea *simbolică* bizantină a primit în Occident o interpretare *istorică*, iar apoi a ajuns



la noi, având deja un *dublu* sens. Dar, pe lângă aceste consideraţii, din geneza compoziţiei se poate constata că ea este intim legată de Apocalipsă. Secera lunii, balaurul cu şapte capete, textele şi simbolurile apocaliptice de pe stâlpi ar fi suficiente pentru a susţine această afirmaţie. Însă ea se susţine şi mai bine dacă îţi aduc aminte de faptul că în registrul inferior al iconostasului (care, se pare, este contemporan cu icoana) se mai află patru icoane cu tematică evident apocaliptică. Sunt mici medalioane greu de observat dindărătul grilajului. Cea mai interesantă este icoana plasată chiar sub Sofia-Înţelepciune. În compoziţia ei complexă intră Femeia îmbrăcată cu soarele, Maica Domnului, Arhanghelul Mihail, Fiara ieşind din abis etc.[691]

Poate şi trebuie să se impună o întrebare: unde se află, în Catedrala „Sfânta Sofia", ceea ce i-a dat numele de la bun început, unde este principalul ei obiect sacru? Desigur, răspunsul este – sau cel puţin pare – simplu: paladiul Kievului, celebra icoană făcătoare de minuni „Zidul Nesurpat". Însă, deşi răspunsul *formal* este uşor de dat, cel privitor la *conţinut* este dificil. Într-adevăr, ce şi pe cine zugrăveşte această imagine? De regulă, se spune că pe Maica Domnului. Dar absenţa Pruncului, mâinile înălţate, întreaga postură a corpului apropie atât de mult „Zidul Nesurpat" de Oranta vechii iconografii creştine, încât devine neîndoielnic faptul că în „Zidul Nesurpat" Maica Domnului este reprezentată ca Oranta, adică exprimă aceeaşi idee ca şi vechile Orante. Ideea este, repet, cea de *Biserică*[692]. Cercetătorii merg şi mai departe de afirmaţia făcută aici. Astfel, după părerea lui N.P. Kondakov[693], „Zidul Nesurpat" este reprezentarea monumentală a Bisericii, iar după opinia lui Krîjanovski[694], este reprezentarea casei nemateriale a Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu. Alţi specialişti împărtăşesc aceeaşi părere[695].

Acestea sunt cele trei tipuri de iconografie sofianică. Interpretarea lor constă din înţelegerea *Principiului spiritual unic şi comun* pentru toate trei, în virtutea căruia toate purtau *acelaşi nume* şi erau venerate ca expresie a unei singure *idei*. Desigur, strămoşii noştri nu cunoşteau acest element comun într-o manieră „responsabilă", după cum spunea Dostoievski; dar este imposibil să admitem că el a lipsit cu totul, că înseşi trăirile erau confuze: subiectul iconografic pe care îl examinăm acum a fost la timpul său un fenomen religios foarte răspândit, poate cel mai răspândit şi, în tot cazul, a fost un subiect predilect şi naţional[696]: ar fi absurd să admitem apariţia lui *ex nihilo*, dintr-un vid religios. Diferiţi cercetători, fiecare în parte, remarcă diverse aspecte ale acestui element comun. Care sunt ele?

În Sofia (se refereau la cea din Novgorod) vedeau personificarea unei *însuşiri abstracte* a lui Dumnezeu, un *atribut* al înţelepciunii Lui, dar nu personale, nu a înţelepciunii ipostatice a lui Dumnezeu, ci a înţelepciunii *in abstracto*. Această intrepretare este corectă în sensul că Sofia, în orice caz, nu este un Ipostas *stricto sensu* şi că ea nu este identică cu Logosul. Că personificările elementelor, oraşelor şi satelor, ale noţiunilor morale şi dogmatice erau într-adevăr cât se poate de posibile în iconografia creştină ne-o demonstrează faptul bine cunoscut că, personificate, figurează aici: Marea, Munţii, Vântul, Zăpada, Pustiul, Cerul şi Pământul, Cosmosul, Iordanul, Soarele şi Luna, Noaptea şi Dimineaţa, Materia Cerească, Adâncul, Iadul, Marea Roşie, Egiptul, Nazaretul, Betleemul, Ierusalimul, Melodia, Puterea, Trufia,

Pocăinţa, Tinereţea, Δικαιοσύνη καὶ Ἐλεημοσύνη, Virtuţile, Προφητεία, Σοφία, Sinagoga, Biserica şi altele într-o mulţime de icoane, miniaturi, fresce etc.[697] Se ştie că însuşi Constantin cel Mare a construit în Constantinopol trei biserici, în cinstea Înţelepciunii, Ἡ ἁγία Σοφία, Păcii, Ἡ ἁγία Εἰρήνη şi Puterii, Ἡ ἁγία Δύναμις, care ulterior au fost transformate în Bisericile „Sf. Sofia", „Sf. Irina" şi „Sf. Puteri Cereşti". În istoria Romei păgâne există foarte multe asemenea exemple de construire a unor temple în cinstea unor noţiuni abstracte; dar de aici nu trebuie să ne pripim a trage concluzia că şi Constantin „îşi închină bisericile ideilor şi, în particular, ideii de înţelepciune a lui Dumnezeu, fără a raporta deloc această noţiune la Fiul lui Dumnezeu". Mai curând este corectă ideea răposatului prof. A.P. Golubţov, care vedea în aceste închinări neutre, intermediare, ca să zicem aşa, între păgâni şi creştini, o măsură tactică, cu ajutorul căreia împăratul promova imperceptibil creştinismul, în timp ce doritorilor de a rămâne în afara Bisericii li se oferea posibilitatea de a nu vedea în Înţelepciune, Pace şi Putere *decât* noţiuni personificate[698].

Oricum, oamenii nu trăiesc cu abstracţiuni şi s-a întâmplat ceea ce trebuia să se întâmple. Şi anume, oamenii au început să caute pentru Sofia reprezentări *concrete*. Biserica Sofiei ctitorită de Iustinian este închinată deja *Cuvântului Întrupat* al lui Dumnezeu, aşa încât sărbătoarea sfinţirii era pe 22-23 decembrie, iar hramul, probabil, Crăciunul. Dar în acelaşi timp, la fel de neîndoielnică este şi legătura religioasă dintre Sofia şi *Născătoarea de Dumnezeu*, care se dezvăluie în rânduiala liturgică şi în concepţia religioasă a strămoşilor noştri[699]. Din punctul de vedere al raţiunii, şi pe atunci trăirea era dedublată, raţiunea ezitând între Mântuitor şi Născătoare. Ritualul liturgic o demonstrează cu certitudine. Încă din secolul al XVI-lea, teologii noştri autohtoni se simt pierduţi atunci când încearcă să definească raţional ideea de Sofia: „Unii spun că Biserica «Sf. Sofia» ar fi fost sfinţită în numele Preacuratei Născătoare de Dumnezeu; iar alţii spun că acest nume nu este cunoscut în Rusia, nici nu poate fi cunoscută această Înţelepciune"[700]. Dar nici vizitatorii occidentali ai Ţarigradului nu ştiu, probabil, cui îi este închinată Catedrala Sofiei. Cel puţin, atunci când descriu Biserica „Sf. Sofia" din Ţarigrad, trec sub tăcere aspectul care ne interesează[701]; iar unul dintre cruciaţii participanţi la cucerirea Constantinopolului, Robert de Cléry, ne comunică ceva foarte ciudat la prima vedere: „*Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Sainte Souphie en grieu, c'est Sainte Trinités en franchois)*" – „Acum vă voi spune despre Biserica Sfânta Sofia, cum este ea făcută (Sfânta Sofia în greceşte este Sfânta Treime în franceză)"[702]. Aşa se prezentau deja vechile divergenţe în problema Sofiei. Aceste ezitări se regăsesc şi la cercetătorii moderni. În timp ce pentru unii Sofia este Cuvântul lui Dumnezeu sau chiar Preasfânta Treime[703], alţii văd în ea pe Născătoarea de Dumnezeu, o a treia categorie o consideră personificarea Fecioriei Ei, o a patra vede în ea Biserica, iar o a cincea categorie – omenirea în ansamblu, „*le Grand Être*" a lui Auguste Comte.

Trebuie să considerăm că aceste interpretări sunt ireconciliabile? Firesc, Cuvântul lui Dumnezeu, Născătoarea de Dumnezeu, Fecioria, Biserica, Omenirea, ca *noţiuni raţionale*, sunt incompatibile; dar dacă ne îndreptăm atenţia

asupra *ideilor corespondente*, această incompatibilitate nu va mai exista; mai mult, examenul nostru precedent, metafizic, a şi demonstrat *legătura* reciprocă dintre aceste idei. Fără să mă opresc asupra fiecăreia în parte[704], voi cita doar câteva vechi interpretări ruseşti, care furnizează o *sinteză* fină a diferitelor aspecte ale Sofiei[705].

Iată inscripţia de pe icoana Sofiei-Înţelepciunea, aflată în iconostasul Catedralei „Adormirea" de la Lavra Troiţe-Serghieva[706]:

„Icoana Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu, arată curăţia fecioriei negrăite a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Fecioria are faţa de foc şi o panglică deasupra urechilor: o coroană împărătească pe cap şi deasupra capului Îl are pe Hristos, iar în înalt sunt desfăcute cerurile. Tâlcuire: Faţa de foc arată că Fecioria se aseamănă cu sălaşul lui Dumnezeu, focul este Dumnezeu, Care arde patimile trupeşti şi luminează sufletul feciorelnic. Şi dacă are panglici deasupra urechilor şi dacă are îngeri, asta-i pentru că fecioria este deopotrivă cu îngerii. Panglica înseamnă adumbrirea de către Duhul Sfânt. Iar pe cap are o coroană împărătească. Prin asta se arată că smerita ei înţelepciune domină patimile. Deasupra capului îl are pe Hristos, căci căpetenia Înţelepciunii este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu. El a îndrăgit Fecioria Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, această smerită Înţelepciune şi a binevoit să se nască cu trupul din Ea. Cerurile desfăcute arată că sufletul feciorelnic are dorinţa de a ajunge în ceruri. Cingătoarea peste piept arată că este rang de căpetenie şi sfinţenie. În mână are un sceptru, care arată rangul Ei împărătesc. Iar aripile de vultur şi de foc sunt pentru zborul înalt şi pentru proorocire: această pasăre, când îl vede pe vânător, zboară mai sus; aşa şi cei ce iubesc fecioria nu sunt uşor de prins de către diavolul-vânător[707].

În mâna stângă are un sul, în care sunt scrise tainele neştiute şi adânci ale lui Dumnezeu: căci esenţa fecioriei divine nu este accesibilă nici îngerilor, nici oamenilor. Straiul Ei de lumină şi tronul pe care şade arată sălaşul unei alte lumini viitoare. Sunt puşi şapte stâlpi, şapte daruri ale Duhului, vestite de proorocul Isaia. Picioarele le ţine pe o piatră: Fecioria stă neclintită în mărturisirea credinţei în Hristos şi strigă spre Dumnezeu: «Întăreşte-mă pe piatra credinţei». Cei ce păzesc fecioria se aseamănă Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Aceasta i-a plăcut lui Ioan Înaintemergătorul: s-a învrednicit să-l boteze pe Hristos, Dumnezeul nostru. Aceasta i-a plăcut lui Ioan Teologul: s-a învrednicit a-şi pune capul la pieptul lui Hristos, Dumnezeul nostru. Căci Dumnezeul netrupesc şi neincarnat se bucură de curăţia şi neprihănirea sufletului. Fecioara, zice El, îi va aduce la Împăratul şi cei care îi sunt credincioşi vor fi aduşi în veselie şi bucurie. Vor fi băgaţi în biserica împărătească, adică sufletele feciorelnice vor fi aduse, în urma Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, la Fiul ei şi Dumnezeul nostru. Amin".

Celelalte explicaţii nu diferă prea mult de cea citată mai sus şi, în punctele principale, pot fi considerate identice. Dar îmi permit să mai citez câte ceva din ele, având în vedere că sunt foarte puţin cunoscute.

Iată ce citim într-un manuscris (unde *T* înseamnă „tâlcuire" şi *Î* – „întrebare"):

„*Cuvânt de tâlcuire a ceea ce este Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu.* Biserica lui Dumnezeu, Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu. *T:* Adică sufletul feciorelnicilor de o feciorie negrăită. Curăţia este adevărul smeritei înţelepciuni. *Î:* Îl are pe Hristos deasupra capului. *T:* Căci căpetenia înţelepciunii este Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu. *Î:* Cerurile sunt desfăcute deasupra Ei. *T:* Au coborât cerurile, coboară, coboară în Curata Fecioară. Căci cei ce iubesc fecioria se aseamănă cu Născătoarea de Dumnezeu. Ea l-a născut pe Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos. Cei care iubesc fecioria dau naştere cuvintelor drepte, adică îi învaţă pe cei nechibzuiţi. Pe aceasta a iubit-o Botezătorul Înaintemergător, arătând prin botez că regula fecioriei este o viaţă aspră întru Dumnezeu. *Î:* Fecioria are faţa de foc. *T:* Focul este dumnezeirea, care arde patimile stricăcioase şi luminează sufletul curat. *Î:* Are, ca şi îngerii, panglici deasupra urechilor. *T:* O viaţă curată este egală cu a îngerilor. Panglicile sunt sălaşul Duhului Sfânt. *Î:* Are pe cap coroană împărătească. *T:* Înţelepciunea smerită împărăteşte asupra patimilor. *Î:* Are mijlocul încins. *T:* Este semnul rangului înalt şi al sfinţeniei. *Î:* Ţine în mână un sceptru. *T:* Rangul împărătesc. *Î:* Are aripi de foc. *T:* Proorocire cu zbor înalt, mintea arătată de pasărea cu ochii ageri, care iubeşte înţelepciunea; când îl vede pe vânător, zboară mai sus. Aşa şi cel ce iubeşte fecioria este prins anevoie de diavolul-vânător. *Î:* În stânga are un sul scris. *T:* În el sunt tainele neştiute şi adânci. Adică scripturile de acolo spun că de neînţeles rămân faptele lui Dumnezeu pentru îngeri şi pentru oameni. *Î:* Are straie de lumină şi şade pe un tron. *T:* Arată sălaşul unei alte lumini viitoare. *Î:* Se sprijină pe şapte stâlpi. *T:* Cele şapte daruri ale Duhului. Ce e scris în proorocirea lui Isaia. *Î:* Are picioarele pe o piatră. *T:* «Pe această piatră voi zidi Biserica Mea». Şi iarăşi: pe piatra credinţei întăreşte-mă, Sofie, Înţelepciunea lui Dumnezeu. *Î:* Sfintele sinoade apostolice ale Bisericii. *T:* Fecioria este chipul lui Dumnezeu. Din Fecioară s-a născut Dumnezeu. Fecioria cinsteşte-o, căci Dumnezeu este neîntrupat şi neîncarnat şi se bucură numai de curăţia şi nestricăciunea trupului nostru. Fecioria umple făptura de Sus şi locul pe care l-au golit îngerii căzuţi. Şi câţi oameni muritori, în loc să păstreze fecioria, s-au căsătorit. Numai după chipul lui Dumnezeu e bine să trăim. Fecioria trupului stricăcios şi neînţelepciunea sunt cinstirea lui Hristos. Minunat ar fi ca omul să fie fără stricăciune, să fie, prin curăţia sa, întruchiparea lui Hristos. «Fără stricăciune, zice împăratului, vor fi aduse din fecioară», adică sufletele celor curaţi. Aşa că să nu vă întristaţi, căci El Însuşi ne-a făgăduit zicând: «Unde voi fi Eu, va fi şi sluga Mea»"[708].

Aceeaşi tâlcuire, doar puţin prescurtată, o găsim într-o *Apocalipsă* manuscrisă ilustrată[709], sub epigraful: „Despre Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu, copiat după icoana locală din marele Novgorod". Tâlcuirea începe cu cuvintele: „A Bisericii lui Dumnezeu Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu..." şi se încheie cu: „Pe această piatră, zice, voi zidi Biserica Mea. Şi iarăşi, pe piatra credinţei întăreşte-mă". Este foarte important. E clar că enunţarea consideraţiei despre superioritatea celibatului faţă de căsătorie şi tonul decis ascetic, maniheist de la sfârşitul precedentului *Cuvânt* citat sunt o adăugire ulterioară, încât, în cazul de faţă, este permis să tragem o concluzie privind vechimea redactării, pornind de la vechimea manuscrisului. Adaug că la p. 72 se află câteva miniaturi apocaliptice cu teme sofianice.

Într-un manuscris din secolul al XVII-lea[710], *Cartea Alfabetului*, care, mai exact, este un dicţionar explicativ aranjat în ordine alfabetică, iarăşi găsim o „Tâlcuire a icoanei Sf. Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu. Sofia-Biserica lui Dumnezeu, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu, adică sufletul feciorelnic, curăţia fecioriei negrăite etc.".

Câteva tâlcuiri asemănătoare sunt şi în biblioteca Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad[711]. Astfel, de exemplu, în manuscrisul unei *Apocalipse* tâlcuite[712] se spune: „Cuvinte alese din multe şi felurite cărţi. Început. Cuvânt despre Înţelepciunea. Curăţia negrăită a înţelepciunii smerite, adevărul, îl are deasupra capului pe Hristos"; la p. 150, este comentariul a trei versete,

cu titlul: „În Sfânta Sofia este o cămară a lui Solomon, fiul lui David, făcută din piatră scumpă, iar pe ea sunt scrise trei versete cu litere ebraice şi samaritene...". Pagina de gardă a cărţii are un *ex-libris*: „Aceasta este sfânta Revelaţie a lui Ioan Teologul şi Evanghelistul, Apocalipsa, care conţine o slujbă comentată şi alte glose nenumărate, nemăsurat de înţelepte. Şi este această carte a lui Zosima, mitropolitul a toată Rusia". (Zosima a fost mitropolit în perioada 1491-1494.)

În alt manuscris, din secolul al XVI-lea, se află un „Cuvânt al Sfintei Sofia despre Înţelepciunea lui Dumnezeu. Început al Bisericii lui Dumnezeu Sofia, Preacurata Fecioară Născătoare de Dumnezeu..."[713].

Strânsa legătură dintre Sofia şi Născătoarea de Dumnezeu este clar exprimată în cântările bisericeşti. Astfel, la Biserica „Sf. Sofia" din Moscova, aflată în apropierea Pieţei Lubianka, se săvârşeşte o slujbă specială a Sfintei Sofia, iar în icosul acestei slujbe, care are loc la 15 august, se vorbeşte despre sufletul feciorelnic al Maicii Domnului ca despre Biserică şi Sofia:

> „...îndrăznesc s-o cânt pe apărătoarea lumii, pe Mireasa veşnic neprihănită, pe Fecioara al cărei suflet feciorelnic l-ai numit Biserica Ta dumnezeiască şi pentru întruparea Cuvântului Tău Înţelepciunea lui Dumnezeu ai numit-o, Sofia... Chipul ei este arătat ca fiind de foc şi de la ea purcede focul dumnezeirii Tale, adică Fiul Tău Cel Unul-Născut"[714].

Unele părţi ale acestei slujbe, cum sunt parimiile, stihirele litiei şi stihirele stihoavnelor, sunt împrumutate din slujba Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu; remarcabil e că acest împrumut este făcut deliberat şi se termină cu următoarea rezervă: „De aceea stihoavnele şi celelalte sunt scrise pentru praznicul Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, *căci Ea este biserica însufleţită a Înţelepciunii şi Cuvântului lui Dumnezeu, care se numeşte Sofia*"[715]. Altfel spus, iarăşi se susţine că Sofia este Născătoarea de Dumnezeu, templul Înţelepciunii ipostatice, al Cuvântului lui Dumnezeu.

Să mai remarcăm şi că Sofia se sărbătoreşte în ziua Naşterii Născătoarei de Dumnezeu (la Kiev) sau în ziua Adormirii (la Novgorod).

Iată deci o serie de interpretări ale Sofiei. În altele, ca, de pildă, în *Îndreptarul de icoane al contelui Stroganov*, Înţelepciunea este numită direct *Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu*[716]. La fel, în „Slujba Sofiei", despre care am vorbit mai sus, Sofia este uneori aproape identificată cu Dumnezeu-Cuvântul[717].

Aceasta este interpretarea pe care strămoşii noştri i-o dădeau Sofiei. Se vede imediat că ea se diferenţiază ca ton de interpretarea grecilor bizantini. Ocupat cu *speculaţia teologică*, Bizanţul lua în consideraţie Sofia sub aspectul conţinutului ei speculativ-dogmatic. În înţelegerea grecilor, Sofia este cu precădere un obiect de *contemplaţie*. Strămoşii noştri, după ce au preluat din Bizanţ formulele dogmatice ca atare, s-au ataşat cu sufletul de *opera ascetică* şi de neprihănire, au îndrăgit *curăţia* şi *sfinţenia* sufletului individual. Şi atunci Sofia s-a întors în conştiinţa lor cu *cealaltă* faţă, cu aspectul neprihănirii şi fecioriei, cu aspectul *perfecţiunii* spirituale şi al *frumuseţii lăuntrice*. În sfârşit, contemporanii noştri, visând la *unitatea* întregii făpturi în Dumnezeu, şi-au avântat întreaga gândire spre ideea de *Biserică mistică*. Şi Sofia şi-a întors spre

ei o a treia faţă a sa, aspectul de *Biserică*. Feodor Buharev, F.M. Dostoievski, Vl.S. Soloviov, „neocreştini", moderniştii, catolici etc.[718] – iată-i pe reprezentanţii tendinţelor care îşi găsesc din nou o expresie simbolică în icoanele sofianice. Dar ce înseamnă Sofia *actualmente*?

„Această Mare Fiinţă, împărătească şi feminină, care nefiind nici Dumnezeu, nici Fiul veşnic al lui Dumnezeu, nici înger şi nici sfânt, se bucură şi de veneraţia celui care încheie Vechiul Testament, este şi întemeietoarea Noului Testament – şi cine este ea, spune Vl.S. Soloviov[719] în discursul său despre Comte (1898), cine este, dacă nu omenirea adevărată, curată şi deplină, forma cea mai înaltă şi atotcuprinzătoare şi sufletul viu al naturii şi al universului, veşnic unită şi veşnic unindu-se cu divinitatea în procesul timpului, veşnic unind cu El tot ceea ce există. Fără îndoială că aici se află sensul deplin al Marii Fiinţe, pe care Comte a simţit-o şi a conştientizat-o pe jumătate, pe care au simţit-o în întregime, dar n-au conştientizat-o strămoşii noştri, pioşii constructori ai templelor Sofiei." Pe scurt, Sofia este *Memoria lui Dumnezeu*, în ale cărei sfinte profunzimi se află tot ceea ce este şi în afara căreia sunt Moartea şi Nebunia.

Acestea sunt cele trei aspecte ale ideii de Sofia. Există o imagine remarcabilă, care le reuneşte pe toate trei. Este vorba de o frescă din pridvorul Catedralei „Adormirea" din Kostroma, chiar în dreapta uşii. Într-o suită de medalioane dispuse unele sub altele, apar: Dumnezeu-Tatăl, Iisus Hristos, Sofia (cu inscripţia: *Iis. Hr.*), Maica Domnului (de tipul *Znamenie*) într-o stea cu opt colţuri şi, în sfârşit, Biserica, reprezentată de sfântul pristol, lângă care stă apostolul Petru, apoi ceata proorocilor şi a sfinţilor – într-un cuvânt, întregul lanţ mistic al iconomiei. Această imagine este foarte interesantă şi regret că nu există o reproducere fotografică a ei.

Pictura exterioară a acestei catedrale prezintă o relaţie analoagă a subiectelor iconografice: în mijlocul frescei este reprezentată Preasfânta Treime, în stânga Ei, Maica Domnului, stând pe tron, iar în dreapta, Sofia de model novgorodian. Deasupra Sofiei sunt patru îngeri, iar de o parte şi de alta, Maica Domnului, Ioan Înaintemergătorul şi ceata sfinţilor.

Cele trei aspecte principale ale Sofiei-Înţelepciunea şi cele trei tipuri de interpretare a ei predomină succesiv în diferite epoci şi în diferite suflete. Avântul contemplaţiei teologice, strădania înaltă a curăţiei lăuntrice şi bucuria unităţii universale, această triplă viaţă a credinţei, nădejdii şi iubirii este fracţionată de conştiinţa umană în momentele diferite ale existenţei, fiind unite doar în Mângâietorul. Dar să nu uităm că numai în *această unitate* rezidă forţa şi sensul fiecăreia dintre ele. Doar după surmontarea raţionalităţii carnale, precum un vârf de munte înzăpezit, se zăreşte din ceaţa albăstruie a dimineţii „Stâlpul şi Temelia Adevărului".

Problema este în ce condiţii de viaţă ia naştere această nevoinţă a depăşirii de sine. Aceste condiţii constau în a-i arăta inimii o depăşire prealabilă, parţială a carnalităţii, antrenând-o astfel la nevoinţa ascezei.

Sofia, această Făptură adevărată sau făptură în Adevăr, este un fel *de aluzie prealabilă* la o lume transfigurată, spiritualizată, o viziune, imperceptibilă

pentru alţii, a Lumii de Sus în lumea de jos. Această revelaţie se produce în dragostea personală şi sinceră a două persoane, în prietenie, când celui ce iubeşte i se oferă *în prealabil*, fără *asceză*, depăşirea aseităţii, abolirea limitelor eului, ieşirea din sine şi câştigarea eului propriu în eul celuilalt, în eul prietenului. Prietenia, ca naştere tainică a lui *tu*, este mediul în care începe revelarea Adevărului.

Faustum praelium. Bătălie norocoasă

XII. Scrisoarea a XI-a: *Prietenia*

Prietene şi frate îndepărtat!

În vârtejuri nesfârşite se zbate viscolul, astupă cu o pulbere fină de zăpadă ferestrele şi bate în geamuri. Pe tufişul din dreptul ferestrei s-a aşezat un dâmb de pulbere îngheţată, şi această piramidă de zăpadă creşte ceas de ceas. Cărările fumegă; când încerci să ieşi afară, de sub tălpi ţi se smulge un fum de zăpadă. Ţiu, ţiu! se aude din gurile de aerisire; rafalele de vânt vuiesc din coşul sobei. Iarăşi şi iarăşi se rotesc vălătucii albi ai ninsorii. Ornamentele hibernale au fost smulse de pe copacii care au rămas goi, cu crengile desfăcute, clătinându-se.

Tragi cu urechea la vuietul din coş, la ţiuitul gurii de aerisire. Sufletul îţi încremeneşte în amintiri vagi (sau presimţiri?) şi parcă se dizolvă în această rumoare. Ţi se pare că tu însuţi te transformi cu totul într-un vifor de zăpadă. Geamul e astupat pe jumătate. În odaie a început să pătrundă clarobscurul amurgului. O umbră subţire, albăstruie, s-a aşternut peste lucruri. Îndrept fitilul candelei, iar snopul de raze aurii devine mai strălucitor. În faţa Maicii Domnului aprind şi o lumânare parfumată, din ceară galbenă precum chihlimbarul, adusă de *acolo*, din locul unde am rătăcit împreună. Arunc vreo câteva boabe de tămâie în cădelniţa de lut, plină cu tăciuni, şi suflu în jar. Dâre de fum se răspândesc în toate direcţiile; apoi se încâlcesc şi se transformă într-un norişor albăstrui, învolburat.

Viscolul n-are decât să astupe fereastra de afară. Aşa e mai bine. Aşa arde mai clar candela dinăuntru, aşa se învolburează mai aromat fumul, aşa e mai lină flacăra lumânării de ceară. În fiecare zi îmi amintesc câte ceva despre tine, iar apoi mă apuc de scris. Astfel, din zi în zi, tu, viaţa mea, aluneci spre „malul celălalt", pentru ca eu, măcar de *acolo*, să mă uit la tine,

„prin dragoste moartea
şi prin moarte patimile învingându-le"...

Îmi stăruie astăzi în minte ziua aceea geroasă şi viforoasă când am mers amândoi la Schitul Paraclet. Am trecut prin pădure. Prin zăpada adâncă de-abia se făcuse drum de sanie şi noi ne împotmoleam la fiecare pas. Totuşi am ajuns. Cele câteva zile ne-au marcat cât o viaţă întreagă. Post, rugăciune de obşte în faţa marelui crucifix. Ne sculam noaptea şi era frig. Era întuneric şi ajungeam cu greu la biserică, străbătând troienele. Coborând sub pământ, ne împiedicam. În biserică era semiîntuneric, ca într-un cavou. Ţi-l mai aminteşti pe schimonahul acela foarte, foarte bătrân, gârbovit de tot, precum cuviosul Serafim? Ţi-l mai aminteşti pe părintele Pavel, tânărul călugăr istovit de post, care s-a împărtăşit o dată cu noi? De pe atunci se vedea că nu i-a mai rămas mult de trăit. Nu ştii? Imediat după aceea a şi murit din cauză că a postit peste măsură. M-am împărtăşit împreună cu tine; astfel s-a pus sămânţa din care a răsărit tot ce am acum. Căci nu degeaba ne-a spus de atâtea ori avva al nostru, Isidor (de-abia după plecare lui *de aici* încep să înţeleg tâlcul ascuns al cuvintelor lui repetate, insistente): „Frate ajutat de frate este ca o cetate tare" (*Pilde* 18, 19). Este tocmai ceea ce vreau să aprofundez puţin în această scrisoare.

Activitatea spirituală în care şi prin care este dată cunoaşterea Stâlpului Adevărului este dragostea. Dar este dragostea *plină de har*, care se manifestă numai într-o conştiinţă purificată. Trebuie să ajungi la ea printr-o asceză îndelungată (of, îndelungată!). Ca să aspiri la această dragoste, pe care făptura nu şi-o poate reprezenta, trebuie să primeşti un impuls iniţial. Un asemenea impuls se întâmplă să fie revelaţia, atât de obişnuită şi atât de incomprehensibilă pentru raţiune, a unei persoane umane; în cel care primeşte, această revelaţie apare ca *dragoste*. „Dragostea, spune Heinrich Heine, este un teribil cutremur al sufletului." Spun dragoste; cuvântul este şi nu este în sensul pe care i l-am dat mai înainte[720], în scrisoarea a patra. Pentru că această dragoste este diferită de cealaltă şi, împreună, sunt o anticipaţie a celei aşteptate. Dragostea face să se zbuciume întreaga alcătuire a omului şi, după acest zbucium, după acest „cutremur al sufletului", el *poate* să caute. Dragostea îi întredeschide uşa lumilor de sus şi atunci adie dintr-acolo răcoarea raiului. Dragostea îi arată „ca într-un vis uşor" reflexia strălucitoare a „sălaşurilor", trage pentru o clipă acoperământul prăfos de pe făptură, măcar într-un punct, şi îi scoate la iveală frumuseţea creată de Dumnezeu; o face să uite de puterea păcatului, o face să-şi iasă din sine, spune un autoritar „stai!" potopului de zbuciumate gânduri rele ale aseităţii şi o împinge înainte: „Du-te şi află în întreaga viaţă ceea ce ai văzut de-abia conturat şi pentru o clipă". Da, numai pentru o clipă. Şi, întorcându-se la sine, sufletul are nostalgia fericirii pierdute, simte durerea unei dulci amintiri, cum s-a spus:

„Mi-aduc aminte clipa-n care
Pe drumul sumbrei mele vieţi
Vedenie mi-ai fost, fugară,
Şi geniul purei frumuseţi".

Acum, sufletul va avea de ales: sau să se cufunde în păcatul care erodează persoana, sau... să se împodobească cu frumuseţea de sus.

Dincolo de stadiul erosului, în înţelesul platonician al cuvântului, în suflet apare φιλία, cel mai înalt punct al pământului şi puntea către cer. Revelând permanent în persoana iubitului reflexul frumuseţii primordiale, ea aboleşte, deşi provizoriu şi condiţionat, hotarele *alienării* aseităţii, care este singurătatea. În prieten, în acest alt eu al celui ce iubeşte, el găseşte o sursă de speranţă în victorie şi un simbol a ceea ce va să vină. Şi aici i se dă o *omousia* preliminară, prin urmare, o cunoaştere prealabilă a Adevărului. Pe această culme a sentimentului uman coboară harul ceresc al *acelei* iubiri. Dar, pentru a ne reprezenta clar nuanţele noţiunilor amintite aici, trebuie să pătrundem înţelesul verbelor *greceşti* referitoare la *dragoste*: numai limba elinilor exprimă în mod direct aceste nuanţe.

În greacă există patru verbe referitoare la dragoste pentru a marca prin *limbaj* diferitele aspecte ale sentimentului; acestea sunt: ἐρᾶν, φιλεῖν, στέργειν şi ἀγαπᾶν[721].

1) ἐρᾶν sau, în limbajul poetic, ἐρᾶσθαι înseamnă a dirija asupra unui obiect un sentiment total, a te abandona obiectului, a simţi şi a percepe pentru el. Acest verb ţine de iubirea pasională, de gelozie şi chiar de dorinţa senzuală. De aici, ἔρως, expresia comună pentru dragoste şi patosul ei şi, de asemenea, pentru dorinţa erotică.

2) φιλεῖν este cel mai apropiat de „a iubi" al nostru, cu sensul său general, şi se opune lui μισεῖν şi lui ἐχθαίρειν. Nuanţa exprimată de acest verb este înclinaţia lăuntrică spre o persoană, provocată de o comunitate de sentiment şi de o intimitate, şi de aceea φιλεῖν se raportează la fiecare formă de iubire a persoanelor aflate în orice fel de relaţii de intimitate lăuntrică. În particular, φιλεῖν (cu sau fără adăugarea expresiei τῷ στόματι, cu buzele) semnifică expresia exterioară a acestei intimităţi, *a săruta*. Fiind ceva ce-şi află satisfacţia în însăşi intimitatea celor ce se iubesc, φιλεῖν include în sine un element de saţietate, de suficienţă de sine; conform vechilor lexicografi, φιλεῖν înseamnă „ἀρκεῖσθαί τινι, μηδὲ πλεον ἐπιζητεῖν, a fi satisfăcut de ceva, a nu mai căuta nimic". Dar, pe de altă parte, ca sentiment care se dezvoltă natural, φιλεῖν nu are nici o nuanţă morală sau, mai precis, moralizatoare. Φιλία, φιλότης înseamnă un sentiment de prietenie, o exprimare tandră a iubirii, care se raportează la dispoziţia lăuntrică a celor ce se iubesc. În particular, φίλημα înseamnă *sărut*.

3) στεργεῖν nu semnifică o dragoste pasională sau o înclinaţie pentru o persoană sau un lucru, nu este o chemare spre obiectul care ne determină aspiraţia, ci un sentiment calm şi constant aflat în profunzimea celui care iubeşte, aşa că, în virtutea acestui sentiment, cel care iubeşte recunoaşte că obiectul dragostei sale îi aparţine intim, este strâns legat de el şi în această recunoaştere îşi capătă pacea sufletească; στεργεῖν ţine de legătura organică, de stirpe, pe care, în virtutea acestei apartenenţe, nici răul nu o poate desface. Aşa este dragostea tandră, calmă şi sigură a părinţilor pentru copii, a soţului pentru soţie, a cetăţeanului pentru patrie. Derivatul στοργή are un sens corespondent.

4) ἀγαπᾶν indică o dragoste raţională, fundamentată pe o evaluare a iubitului, şi care, de aceea, nu este pasională, nici fierbinte, nici tandră. Despre această iubire ne putem da seama cu ajutorul raţiunii, pentru că ἀγαπᾶν conţine mai puţine senzaţii, deprinderi sau înclinaţii directe, decât convingeri. În uzul general al verbelor care exprimă dragostea, ἀγαπᾶν este cuvântul cel mai puţin forte şi se apropie cel mai mult de verbele noastre *a aprecia, a stima*. Şi pe măsură ce îşi face loc raţiunea, slăbeşte partea sentimentală. Atunci ἀγαπᾶν poate semnifica chiar „a aprecia corect, a nu supraaprecia". Întrucât estimarea este o comparaţie, o alegere, ἀγαπᾶν include sensul unei dirijări libere, selective a voinţei. Ar fi interesant de precizat *etimonul* cuvântului analizat; dar, din păcate, încercările de elucidare a rădăcinii cuvântului ἀγαπάω nu au dus la nici un fel de concluzii decisive sau măcar cât de cât constante. După Shenkel, ἀγαπάω este legat de ἄγαμαι, mă mir, admir şi, poate, de ἄγη, mirare, uimire, ἀγανός, demn de uimire, nobil, ἀγάλλω, slăvesc, împodobesc, γαίω, mă mândresc, mă bucur, γάνιμαι, mă bucur, sunt vesel şi de cuvintele latineşti *gau, gaudium, gaudere*[722]. Dacă aşa este într-adevăr, înseamnă că ἀγαπᾶν semnifică, evident, „a avea propria ta bucurie în ceva". Dar există şi alte explicaţii. După Prellwitz, ἀϝαπᾶν provine din ἄγα (sau ἄγαν), adică „foarte", „tare" şi din rădăcina *pa*, derivată din πάομαι, iau, procur, aşa că ἀγαπᾶν înseamnă „iau mult, *sehr nehmen*"[723], în sensul „cu plăcere, avid". Totuşi, această ipoteză a lui Prellwitz este respinsă în studiile ulterioare ale lui Brugmann, Fick şi Lagerkranz. În concluzie, E. Boisacq, autorul celui mai recent dicţionar etimologic, declară că originea verbului ἀγαπάω este „obscură"[724].

Derivate de la ἀγαπάω sunt: ἀγάπησις, a iubi în general, fără legătură cu senzualitatea sau tandreţea, şi ἀγάπημα, obiectul iubit.

Relaţia dintre aceste patru verbe este următoarea: ἀγαπᾶν are multe trăsături comune cu φιλεῖν, dar, raportându-se la aspectul raţional şi moral al vieţii psihice, nu cuprinde ideea unei acţiuni spontane, venite direct din inimă, care ar manifesta o înclinaţie lăuntrică; ἀγαπᾶν nu are nuanţele lui φιλεῖν, „a face cu plăcere", „a săruta" (sărutul fiind una dintre aceste expresii imediate, date pe faţă „cu plăcere"), „a te obişnui să faci". La Aristotel[725], această diferenţă dintre φιλεῖν şi ἀγαπᾶν este caracterizată prin următoarea juxtapunere a ambelor verbe: καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων. τό τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ [οὐδεὶς γὰρ φίλοινος μὴ χαίρων οἴνῳ] καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδὺ φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστιν αὐτὸν δι' αὑτόν, adică: „şi prietenul face parte dintre lucrurile agreabile, spune Aristotel, căci e plăcut să iubeşti (fiecare amator de vin se desfată cu el) şi să fii iubit e plăcut; căci şi aici este o reprezentare a faptului că el (prietenul) are un bun pe care şi-l doresc toţi cei ce ştiu; iar a fi iubit, φιλεῖσθαι, înseamnă a fi apreciat, ἀγαπάσθαι, tu însuţi în sine", adică să nu fii apreciat în virtutea unor cauze exterioare pentru cel iubit, ci datorită lui însuşi[726].

Astfel, φιλεῖν este o înclinaţie care ţine de persoana iubită şi este provocată de comuniunea de viaţă şi de unitatea în multe lucruri; iar ἀγαπᾶν nu este o înclinaţie ce ţine de însăşi persoana, ci mai curând de atributele, de însuşirile acesteia, prezentându-se, în consecinţă, drept o înclinaţie întru câtva

impersonală, abstractă. De aceea φιλεῖσθαι poate fi explicat prin ἀγαπᾶσθαι, adăugându-se αὐτὸν δι' ἑαυτόν. Ἀγαπᾶν are în vedere însuşirile unei persoane, φιλεῖν se referă la persoana însăşi. Primul îşi dă seama de înclinaţia sa, gândeşte şi cântăreşte; la cel de-al doilea înclinaţia se dezvăluie direct, persoana îi este plăcută. De aceea ἀγαπᾶν are o coloratură morală, iar φιλεῖν nu primeşte o asemenea nuanţă: φιλεῖν semnifică dragostea spontană şi naturală, *neliberă* la origine, *amare*, iar ἀγαπᾶν, dragostea ca direcţie a voinţei definite de raţiune, dragostea liberă, *diligere* (mai ales acest ultim aspect a fost clar exprimat în uzul lingvistic al Bibliei), şi de aceea ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν sunt întrebuinţate de Aristotel ca sinonime[727].

În ce priveşte relaţia dintre φιλεῖν şi ἐρᾶν, şi ele pot fi identice în conţinut, însă ἐρᾶν ţine de aspectul afectiv, senzual şi patologic al dragostei, iar φιλεῖν, de vibraţia şi intimitatea lăuntrică.

În sfârşit, στοργὴ nu semnifică o pasiune dezlănţuită, ἔρως[728], sau o înclinaţie personală pentru un om, φιλία, nici o apreciere caldă a calităţilor sale, ἀγάπη, într-un cuvânt, nu exprimă un sentiment al unui om ca persoană distinctă, ci nişte calităţi pe care omul le are de la natură: devotament, tandreţe şi afabilitate faţă de persoanele cu care se află în relaţii cotidiene, de origine, sub-personale: στοργή este prin excelenţă un sentiment al stirpei, în timp ce restul, adică ἔρως, φιλία, ἀγάπη, sunt personale.

În concluzie, putem nota următoarele trăsături ale lui φιλεῖν:

1) spontaneitatea originii, fundamentată pe un contact personal, dar nedepinzând numai de legăturile organice, naturaleţea;

2) vibraţia faţă de omul însuşi, nu doar aprecierea calităţilor lui;

3) aspectul cald, cordial, nedepinzând de raţiune, al sentimentului, dar în acelaşi timp nepasional, neimpulsiv, neimpetuos, neorb şi nefurtunos;

4) intimitatea, mai mult chiar, una personală, lăuntrică.

Deci limba greacă distinge patru categorii ale dragostei: impetuosul, avântatul ἔρως sau dragostea senzaţiei, *pasiunea*; tandra, organica στοργή, sau dragostea datorată stirpei, *ataşamentul*; mai seaca, mai raţionala ἀγάπη sau dragostea aprecierii, *respectul*; cordiala, sincera φιλία sau dragostea recunoaşterii lăuntrice, a iluminării personale, *amiciţia*. În fapt, nici unul dintre aceste cuvinte nu exprimă acea iubire a prieteniei despre care este vorba în prezenta scrisoare, o iubire care cuprinde elemente din φιλία, ἔρως şi ἀγάπη, pe care anticii s-au străduit s-o exprime parţial în vocabula complexă de φιλοφροσύνη. Dar, în orice caz, dintre toate cuvintele, cel mai potrivit este aici φιλεῖν şi derivatele sale. De aceea vom clarifica unele etimoane şi utilizarea lui φίλος în raport cu alte sinonime ale aceleiaşi rădăcini.

Φίλος provine de la rădăcina pronominală *ΣFE* (care dă în limba rusă „*svoi*"*), în care îşi au originea patru sinonime:

1) Fέτης sau ἔτης
2) ἑταῖρος
3) φίλος
4) ἴδιος.

} √ *ΣFE*

* Acest pronume indică posesiunea de către subiect (n.t.).

Prin urmare, tema cuvântului φιλος desemnează un om „al tău", un om apropiat. Însă aceeaşi semnificaţie o au şi celelalte derivate ale temei *ΣΓΕ*. Atunci care este nuanţa care îl diferenţiază pe φίλος de fiecare în parte?

1) Ϝέται homerice sunt acele persoane cu care te întâlneşti des, cu care comunici îndeaproape. Ϝέται ar putea fi redat în rusă prin substantivul colectiv *znat'* care, în dialectul de la Voronej, înseamnă tot cercul de cunoscuţi, de amici, în general întregul anturaj[729]; e acelaşi lucru cu cuvântul *znaemîe* din slavona bisericească, de pildă, ca în *Psalmi* 87, 19: „Depărtat-ai de la mine pe prieten şi pe vecin, iar pe *cunoscuţii* mei de ticăloşia mea".

2) La Homer, ἑταῖροι îi semnifică pe aliaţi, pe cei care întreprind ceva în comun; de aceea, Aristarh explica ἑταῖροι prin συνεργοί, colaboratori. Ἕτης e o formă mai veche a aceluiaşi ἑταῖρος, dar nu are conţinutul limitat de vreun sufix. Ἑταιρία şi ἑταιρεία înseamnă *alianţă*.

> Sinonim cu ἑταῖρος este cuvântul vechi rusesc *tovar*, adică tovarăş, cu formele sale diminutivale: *tovarişci, tovariş, tovaruş*, care, după S. Mikuţki[730], provine din rădăcina *var*, „a acoperi", „a închide", şi înseamnă propriu-zis *apărare, apărător*. Cuvântul vechi rusesc *tovar, tovarî*, adică „tabără", „cantonament militar", înseamnă propriu-zis *apărare*. La fel, şi maghiarul *vár*, „cetate", „întăritură", înseamnă *apărare*. Cât despre particula *to*, ea este un pronume demonstrativ care se regăseşte în limbile rusă: *to-pîrit'sia* (*cf. pîrit'sia*), „a se zburli"; lituaniană: *toligus* (*cf. ligus*), „egal", „neted"; polonă: *tojad* (*cf. iad*, „otravă"), „plantă otrăvitoare"; cehă: *roztomily* (*roz to mily*), „foarte simpatic". După toate probabilităţile, *to* este identic cu articolul demonstrativ din bulgară, care s-a păstrat până astăzi în unele dialecte nordice ale limbii ruse, mai ales în cel din Kostroma.

3) φίλος este prietenul, cel cu care suntem legaţi prin dragoste reciprocă; φιλία înseamnă prietenie. Relaţia dintre φίλος şi ἑταῖρος este următoarea: în raport cu φίλος suntem întotdeauna bine dispuşi, deoarece, în absenţa acestei bune dispoziţii, φίλος încetează să mai fie pentru noi ceea ce este; dimpotrivă, ἑταῖροι sunt prietenii de ocazie, cu care doar urmărim îndeplinirea unui ţel comun. Prin urmare, dacă φίλος şi ἑταῖρος sunt puşi în opoziţie, primul desemnează o persoană cu care suntem intim legaţi prin dragoste, iar al doilea nu se referă decât la un tovarăş; uneori, ἑταῖρος nu înseamnă decât un simplu aliat politic. Ἑταίροι sunt legaţi provizoriu, întâmplător şi exterior, iar între φίλοι există (sau cel puţin ar trebui să existe) o legătură interior necesară şi spirituală. În acest sens, este corectă egalitatea:

φίλος = πιστὸς ἑταῖρος,

prietenul este un tovarăş fidel, fidel până la sfârşit şi în toate; de aceea, πειρᾶσθαι φίλων, a-i pune pe prieteni la încercare, este un semn de neîncredere şi de prietenie insuficientă.

Gramaticienii antici vorbeau deja despre această distincţie dintre ἑταῖρος şi φίλος. Astfel, după Ammonius, „ἑταῖρος şi φίλος sunt distincte. Căci φίλος este şi ἑταῖρος; ἑταῖρος însă, nu este întru totul φίλος. De aceea Homer (*Odiseea* 11, 7) spune despre vânt: «Tovarăşul adevărat al pânzei umflate», sau altfel zis: φίλοι sunt numiţi de regulă toţi cei care respectă unii faţă de alţii obligaţiile τῆς φιλίας; iar ἑταῖροι, toţi cei care conviеţuiesc sau lucrează împreună, ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ".

4) În sfârşit, cuvântul ἴδιος semnifică „al meu propriu", în opoziţie cu ceea ce avem în comun cu alţii, adică cu κοινός, δημόσιος etc.; ἴδιος este o particularitate, adică o persoană sau un lucru în opoziţie cu altele, care au *propria lor* natură.

Aceasta este semnificaţia *naturală*, umană a verbelor care exprimă dragostea şi a derivatelor lor. Dar Sfânta Scriptură, preluând unele dintre ele, le-a dat un *nou* conţinut, le-a spiritualizat şi le-a impregnat cu ideea de iubire harică, dumnezeiască, energia lăuntrică a cuvântului devenind invers proporţională cu energia omenească, pe care cuvântul o avea în limba clasică[731].

Cuvintele ἐρᾶν, ἔρως sunt aproape excluse din Vechiul Testament (din Septuaginta) şi nu sunt deloc admise în cărţile Noului Testament. Totuşi, trebuie să remarcăm că şi termenii ἐρᾶν, ἔρως şi-au găsit locul în scrierile ascetice. Părinţii mistici, precum Grigorie de Nyssa, Nicolae Cabasila, Simeon Noul Teolog şi alţii[732] utilizează aceşti termeni pentru desemnarea dragostei superioare pentru Dumnezeu; amintesc, printre altele, că la Simeon Noul Teolog, o operă vastă despre dragostea pentru Dumnezeu are chiar titlul Ἔρωτες, adică *Erosuri*. În Sfânta Scriptură, φιλεῖν a căpătat un conţinut spiritual şi a început să exprime relaţiile creştine de dragoste, bazate pe un sentiment şi o comuniune *personale*. În sfârşit, incolorul şi secul ἀγαπᾶν s-a impregnat de viaţă spirituală şi, în cuvântul nou format, biblic, ἀγάπη, a început să exprime dragostea vibrantă, universală, dragostea libertăţii spirituale superioare. În unele cazuri, φιλεῖν şi ἀγαπᾶν aproape se pot substitui reciproc, iar în altele se diferenţiază. Acolo unde este vorba despre porunca privitoare la dragostea pentru Dumnezeu şi pentru aproapele, se află întotdeauna ἀγαπᾶν; şi când este vorba despre dragostea pentru vrăjmaşi, găsim numai ἀγαπᾶν şi niciodată φιλεῖν. Dimpotrivă, în legătură cu dragostea intimă şi personală a lui Dumnezeu pentru Lazăr (*Ioan* 11, 3; 11, 5; 11, 36), la fel ca şi despre ucenicul pe care îl iubea Iisus (*Ioan* 21, 20; *cf.* 13, 23; 19, 26; 21, 7), se spune când φιλεῖν, când ἀγαπᾶν.

Putem rezuma astfel uzul neotestamentar al lui lui ἀγαπᾶν:

a) ἀγαπᾶν se foloseşte peste tot acolo unde este vorba despre direcţionarea voinţei (*Matei* 5, 43; 5, 44 etc.) şi, de asemenea, acolo unde sentimentul se sprijină pe decizia voinţei, pe alegerea obiectului dragostei (*Evrei* 1, 9; *II Corinteni* 9, 7; *I Petru* 3, 15; *Ioan* 13, 19; 12, 43; 21, 15-17; *Luca* 6, 32). Pentru a înţelege măcar cât de cât discuţia dintre Dumnezeu şi Petru (*Ioan* 21, 15-17), atât de decisivă, după părerea catolicilor, pentru fundamentarea pretenţiilor lor, este necesar să ţinem cont de diferenţa de semnificaţie a verbelor care exprimă iubirea. Înviat, prin întrebarea Sa repetată, Dumnezeu îi arată lui Petru că a încălcat iubirea prietenească, φιλία, pentru Dumnezeu şi că acum nu i se mai poate pretinde decât dragostea general umană, pe care fiecare ucenic al lui Hristos le-o poartă în mod necesar *tuturor*, chiar şi duşmanilor; anume în acest sens Hristos întreabă: „ἀγαπᾷς με". Sensul întrebării este evident; dar, ca să-l exprimăm în limba rusă, este nevoie să amplificăm textul, cel puţin în felul următor: „Cândva erai luat drept prietenul Meu. Acum, după ce te-ai dezis de Mine, nu mai merită să vorbim despre dragostea prietenească. Dar există şi altă dragoste, pe care trebuie să le-o

purtăm tuturor oamenilor. Ai pentru Mine cel puţin *această* dragoste?". Însă Petru nici nu vrea să audă întrebarea şi o ţine morţiş cu dragostea sa *personală, prietenească:* „Φιλῶ σε, Îţi sunt prieten". Iată de ce Petru „s-a întristat" când, în pofida repetatei sale încredinţări de φιλία pentru Dumnezeu, El a acceptat doar să vorbească despre această dragoste şi de-abia acum, la a treia întrebare, i-a spus mai degrabă pe un ton de reproş şi de neîncredere: „Φιλεῖς με, Îmi eşti prieten?". La început Dumnezeu nu a vorbit deloc despre prietenie şi Petru a primit calm întrebarea. De dragostea sa general umană pentru Dumnezeu era atât de convins, încât îndoiala Domnului nu l-a afectat şi nici nu a considerat că e necesar să răspundă la reproşul tainic, infinit de delicat, care transpărea în aceste cuvinte, la figura retorică a preteriţiunii. Poate că nici nu-L înţelegea sau nu voia să-L înţeleagă pe Dumnezeu în acest sens. Aşa a fost de două ori. Atunci Dumnezeu îşi dezvăluie gândul tainic şi-l întreabă de-a dreptul despre iubirea prietenească. Asta l-a mâhnit pe Apostol; „s-a întristat" pentru că a treia oară Iisus l-a întrebat: „Îmi eşti prieten?" (*Ioan* 21, 17: „Mă iubeşti?"). Auzul simte lacrimile din răspunsul său, rostit cu vocea întretăiată: „Doamne, Tu ştii toate. Tu ştii că Îţi sunt prieten, σύ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε" (*Ioan* 21, 17: „Tu ştii că Te iubesc"). Ţinând cont de diferenţa dintre ἀγαπᾶν şi φιλεῖν, nu este posibil să luăm această discuţie drept o restabilire a lui Petru în demnitatea sa apostolică. O asemenea interpretare e greu de admis şi pentru că atitudinea lui Petru faţă de Învăţătorul său nu a fost cu nimic mai rea (dacă nu cumva mai bună) decât a celorlalţi apostoli şi deci, dacă Petru şi-ar fi pierdut calitatea de apostol, atunci şi ceilalţi şi-ar fi pierdut-o în aceeaşi măsură. De nicăieri nu rezultă că el, ca apostat, a fost exclus din comunitatea celor „doisprezece"; dimpotrivă, nici el nu-şi vede vreo vină extraordinară, nici ceilalţi nu i-o văd. Dar Petru are într-adevăr nevoie să-şi refacă legăturile personale de prietenie cu Dumnezeu. Căci el nu s-a dezis de Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu, nu a spus că renunţă la credinţa în El ca Mesia (asta nici nu i s-a cerut). Nu, el L-a jignit pe Dumnezeu ca prieten şi de aceea avea nevoie de o nouă dovadă de prietenie. Pe scurt, pasajul analizat nu vorbeşte nici pe departe despre evenimentele de iconomie ecleziastică (oricum le-am înţelege: că lui Petru i se restituie calitatea de apostol sau că i se dăruiesc împuterniciri extraordinare), ci referinţele sunt exclusiv la destinul şi viaţa personală a Apostolului. Pericopa este *pedagogică* şi nu dogmatică, aşa că degeaba insistă catolicii asupra ei. Cele spuse explică de ce Evanghelistul a găsit de cuviinţă să lase capitolul 21 la sfârşitul relatării: fără îndoială, nu vedea aici ceva de o importanţă capitală, ceea ce n-ar fi fost posibil în ipoteza catolică.

b) ἀγαπᾶν se întrebuinţează acolo unde are loc *alegerea* şi, ca alegere negativă, neluarea în consideraţie, *eligere* şi *negligere* (*Matei* 6, 24; *Luca* 16, 13; *Romani* 9, 13). Astfel, ὁ υἱός μου ἀγαπητός (*Luca* 9, 35; *cf. Matei* 12, 18) are o paralelă în *Isaia* 42, 1, pasajul din Septuaginta fiind redat prin ὁ ἐκλεκτός μου.

c) ἀγαπᾶν se întrebuinţează şi acolo unde este vorba de o milă liberă, neorganică (*Luca* 7, 5; *I Tesaloniceni* 1, 4 etc.).

d) În sfârşit, ἀγαπᾶν se referă la relaţiile reciproce dintre creştini, manifestate în istorie.

În ce priveşte cuvântul ἀγάπη, care, aşa cum am spus, era cu totul străin limbii nebiblice, laice din Antichitate[733], acesta semnifică o dragoste care îşi alege obiectul printr-un act de voinţă (*dilectio*), aşa că devine negare de sine şi abandon compătimitor al sinelui pentru şi de dragul obiectului. În lume, această dragoste *sacrificială* nu este cunoscută decât ca elan, ca o adiere venită din altă lume, dar nu ca factor determinat de viaţă. Prin aceasta, biblica ἀγάπη nu se manifestă prin trăsături omeneşti şi contingente, ci dumnezeieşti şi absolute.

Aceste patru cuvinte care definesc dragostea reprezintă unul dintre lucrurile cele mai de preţ din tezaurul limbii eline şi e dificil de cuprins dintr-o singură privire întreaga serie de avantaje pe care acest instrument perfect o oferă concepţiei de viaţă. Alte limbi nu se pot lăuda cu nimic asemănător în domeniul ideii de dragoste; de aici, disputele şi fricţiunile nesfârşite şi inutile, de aici, necesitatea de a inventa măcar un surogat al acestor patru cuvinte eline, adică de a crea, cu ajutorul câtorva cuvinte, un termen capabil să-i corespundă unei singure vocabule greceşti.

O serie de asemenea termeni compuşi propune Arnold Geulincx în *Etica* sa, publicată în anul 1665[734]. El stabileşte următoarele patru forme de dragoste:

amor affectionis – dragostea sentimentului;
amor benevolentiae – dragostea bunăvoinţei;
amor concupiscentiae – dragostea dorinţei;
amor obedientiae – dragostea respectului.

Relativ la cuvintele greceşti care exprimă dragostea, raportul ar fi aproximativ de aşa natură încât ar trebui să echivalăm:

amor affectionis şi φιλία;
amor benevolentiae şi ἀγάπη;
amor concupiscentiae şi ἔρως;
amor obedientiae şi στοργή.

Trebuie să mai amintim că Geulincx admite posibilitatea formală a unei a *cincea* forme de dragoste, pe care o numeşte *amor spiritualis* şi o defineşte ca dragoste pasivă a unei fiinţe netrupeşti, ca pasiune iubitoare a unui spirit pur. Dar el aproape că nu recunoaşte această dragoste abstractă drept o valoare reală şi, cu siguranţă, acesta este motivul pentru care nici nu o include în clasificarea finală a formelor de dragoste. În ce ne priveşte, suntem gata să fim de acord că, poate, există o dragoste specială, proprie unei organizări netrupeşti, „astrale", dar care nu este spirituală din aceste motive, şi că, poate, această dragoste îşi găseşte realizarea în extazul „mediumnic" al spiritiştilor, al hlîştilor, al unor mistici etc. Dar această stare este încă prea puţin studiată şi nu ne este imediat necesară; îmi permit s-o trec aici cu vederea[735].

Iată o schemă care prezintă în mod sumar ideile lui Geulincx despre dragoste. Mai remarcăm doar că cele câteva contradicţii din acest tabel se explică prin faptul că *Etica* sa a avut parte de două redactări: opera în sine datează din 1665, iar *Notele* sunt din anul 1675.

AMOR

AMOR DILECTIONIS

est quaevis humana mente suavitas; non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidentale Virtutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

DRAGOSTEA SENTIMENTULUI

este orice dulceață din inima omului; nu este însăși virtutea, ci o recompensă accidentală a virtuții și care, așa cum urmează adeseori după virtute, tot așa o și părăsește.

(Nici una nici cealaltă[736] nu este virtutea; cu sau fără cea dintâi, virtutea poate exista; deși fără cea de-a doua virtutea nu poate exista, aceasta este totuși mai importantă decât *amor effectionis*.)

AMOR EFFECTIONIS *est quodvis firmum propositum; et non tatum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.*

DRAGOSTEA ACȚIUNII

este orice intenție fermă; și nu numai intenția fermă de a face ceea ce rațiunea consideră că e necesar ține de dragostea acțiunii, ci în general prin acest termen trebuie să înțelegem orice intenție fermă de a face ceva, chiar o nedreptate sau o răzbunare.

= *amor respectu finis-cui* – dragostea are un scop final. Adeseori este generată de *amor affectionis*, dar asta ține de necumpătare (*intemperantia*)

AMOR SENSIBILIS *seu* CORPORALIS, *qui est* AMOR PASSIO *aut* AMOR AFFECTIONIS

dragostea senzuală sau carnală, care este dragostea-pasiune sau dragostea afectuoasă. Deoarece sufletul omului este unit cu trupul, această dragoste-pasiune (adică pasională) este „dulceața ei totală, unitară și unică"; diferitele ei nume sunt: *Laetitia, Deliciae, Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum*; ce este dulce în *Desiderium*, în *Spes*, în *Fiducia* este dragostea pasională. Ea nu este nici rea, nici bună, este un lucru indiferent (*res indifferens*), ἀδιάφορα. Uneori este generată de dragostea acțiunii (*amor effectionis*), ceea ce se întîmplă adeseori la exersarea virtuții.

AMOR SPIRITUALIS, *qui est approbatio quaedam,*

dragostea abstractă, care este un fel de încuviințare. Aici apare în prim-plan încuviințarea pe care o dăm propriilor noastre acte ca urmare a faptului că ele sunt conforme rațiunii și regulii supreme (*suprema regula*). Dar această dragoste abstractă (*amor spiritualis*) este considerată de către oameni „ca neavând aproape nici o valoare, *nihilo fere ducitur*; căci oamenii sunt predispuși la senzualitatea lor, *addicti sunt suis sensibus*".

AMOR OBEDIENTIAE,

dragostea respectului. Această dragoste este „virtutea". Ce este virtutea? *Virtus est propositum faciendi quod jubet Ratio*. Virtutea este intenția de a face ce-ți dictează rațiunea. De aceea dragostea virtuoasă este *Amor quiddam, qui nempe firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decreverit*, dragostea care și-a manifestat intenția fermă de a face ceea ce rațiunea dreaptă consideră că trebuie făcut.

AMOR BENEVOLENTIAE aut *benefacientiae,*

dragostea dorinței sau facerii de bine. (În general, nu ține de virtute; în raport cu Dumnezeu nu poate să nu fie rușinoasă și criminală, căci în prezența ei ne-am considera mai presus de Dumnezeu și am vrea să fim mai vrednici decât El.)

AMOR CONCUPISCENTIAE,

dragostea poftei trupești, a dorinței. (Cu atât mai puțin ține de virtute.)

Comunitatea religioasă este unită și se menține printr-o *dublă* legătură. Mai întâi, este legătura personală, de la om la om, care se sprijină pe sentimentul reciproc al realității supraempirice a membrilor comunității ca entități *autonome*, ca monade. În al doilea rând, această legătură este percepția reciprocă în lumina ideii de *comunitate totală*, și atunci nu persoana singulară în sine, ci întreaga comunitate, proiectată în persoană, constituie obiectul dragostei. Pentru societatea *antică*, aceste două legături erau ἔρως, ca forță personală, și στοργή, ca principiu generic; în ele se afla fundamentul metafizic al vieții sociale. Dimpotrivă, pentru societatea *creștină* ca atare, fundamentul natural au devenit φιλία, în sfera personală, și ἀγάπη, în cea socială. Impregnate de har, ambele legături se spiritualizează și se transformă, astfel încât până și căsătoria, acest recipient special pentru στοργή, și prietenia antică, în care prevala ἔρως, au primit în creștinism coloratura de ἀγάπη și φιλία spiritualizate.

Este suficient să citim succesiv trei dialoguri cu același titlu, *Banchetul*, avându-i ca autori pe Xenofon, Platon și Sf. Metodiu de Olimp[737], pentru ca această înnobilare și spiritualizare a noțiunilor de dragoste să se reliefeze într-un mod foarte expresiv. Și această juxtapunere este cu atât mai frapantă cu cât cele trei dialoguri sunt scrise conform aceleiași scheme literare și fiecare dintre ele este o ridicare conștientă deasupra precedentului. Putem spune că toate cele trei dialoguri sunt etapele unei clădiri, ridicate la înălțimi diferite, dar având aproximativ aceeași dispunere a camerelor. Și în timp ce în dialogul lui Xenofon este tratată viața animală, în cel al lui Platon – viața într-un mod foarte expresiv. Și această juxtapunere este cu atât mai frapantă cu cât cele trei dialoguri sunt scrise conform aceleiași scheme literare și fiecare dintre ele este o ridicare conștientă deasupra precedentului. Putem spune că toate cele trei dialoguri sunt etapele unei clădiri, ridicate la înălțimi diferite, dar având aproximativ aceeași dispunere a camerelor. Și în timp ce în dialogul lui Xenofon este tratată viața animală, în cel al lui Platon – viața întru-un mod foarte expresiv. Și această juxtapunere este cu atât mai frapantă cu cât cele trei dialoguri sunt scrise conform aceleiași scheme literare și fiecare dintre ele este o ridicare conștientă deasupra precedentului. Putem spune că toate cele trei dialoguri sunt etapele unei clădiri, ridicate la înălțimi diferite, dar având aproximativ aceeași dispunere a camerelor. Și în timp ce în dialogul lui Xenofon este tratată viața animală, în cel al lui Platon – viața în dialogul lui Xenofon este tratată viața animală, în cel al lui Platon – viața omenească, la Sf. Metodiu se vorbește despre viața îngerească. Astfel, conservând tipul de organizare proprie omului și corelația de forțe și facultăți inerente naturii sale, omul se ridică tot mai sus și mai sus, „spre demnitatea rangului superior", și spiritualizează toate activitățile vitale ale ființei sale.

Aspectul *agapic* al societății creștine, aflându-și întruchiparea în *ecclesia* primară[738], în parohie, în chinovia (κοινο-βία, viață în comun) monahală, are drept expresia sa cea mai înaltă *ospețele iubirii* sau *agapele*[739], care culminează cu un con-sum mistic, chiar tainic, al Preacuratului Trup și al Cinstitului Sânge. În această floare a vieții bisericești se află izvorul care alimentează toate celelalte activități vitale ale *ecclesiei*, începând cu mucenicia cotidiană a purtării reciproce de poveri și terminând cu mărturisirea prin sânge. Așa este, spun eu, aspectul *agapic* al vieții. Cel *philic* se întruchipează în relațiile de *prietenie*, care-și găsesc înflorirea în „philurgia" sacramentală și în con-sumul Sfintei Euharistii, în cei care, primind această hrană, se pregătesc pentru ascеză, pentru răbdare și pentru mucenicie în comun.

Ambele aspecte ale vieții ecleziale, adică cel *agapic* și cel *philic*, fraternitatea și prietenia, sunt în multe privințe *paralele*; am putea indica o serie de forme și scheme care țin în mod egal de ambele domenii. Conform unei etimologii, ce-i drept puțin verosimile, s-ar putea spune că fratele (*brat*) este cel care ia (*bratel'*) povara vieții[740], cel care ia asupra lui crucea celuilalt. Oricare ar fi originea cuvântului frate (*brat*), în tot cazul, fratele este cel care ia (*bratel'*) povara. Dar la fel este și prietenul. Pe de altă parte, dacă prietenul este celălalt eu, același lucru se poate spune și despre frate. În punctele de maximă semnificație, pe culmile lor cele mai înalte, ambele curente, frăția și

prietenia, chiar tind să se contopească cu totul; asta se înţelege de la sine, deoarece comuniunea cu Hristos prin Sfânta Euharistie este izvorul *oricărei* spiritualităţi. Totuşi, ele nu pot fi reduse una la alta; fiecare este necesară în felul ei în iconomia bisericească, la fel cum şi creaţia personală şi continuitatea tradiţiei sunt necesare fiecare în felul ei: combinarea lor dă o bi-unitate, dar nu o confuzie, nu o identificare. Pentru un creştin, fiecare om este aproapele, dar nici pe departe nu-i sunt toţi prieteni. Şi duşmanul, şi cel care îl urăşte, şi calomniatorul sunt aproapele, dar nici chiar cel care îl iubeşte nu-i este întotdeauna prieten, căci relaţiile de prietenie sunt profund individuale şi excepţionale. Domnul nostru Iisus Hristos îi numeşte pe apostoli „prietenii" Lui doar înainte de a se despărţi de ei, când se află la un pas de patimile Sale pe cruce şi de moarte (*Ioan* 15, 15). Prin urmare, existenţa fraţilor, oricât de mult i-ai iubi, nu elimină nevoia de prieteni şi invers. Dimpotrivă, prezenţa fraţilor face şi mai arzătoare nevoia de prieteni, iar existenţa unui prieten include necesitatea fraţilor. Numai când sunt insuficient de puternice ἀγάπη şi φιλία pot părea aproape acelaşi lucru, aşa cum numai o căsătorie *impură* „seamănă" cu fecioria (impură, desigur!), iar în extrema sa este elementul antinomic în raport cu extrema fecioriei. Dar cu cât mai strălucitoare şi mai frumoasă este „floarea deschisă a sufletului", cu atât mai evidente, cu atât mai indubitabile sunt caracterul *antinomic* al celor două aspecte ale iubirii, dualitatea conjugării lor. Ca să trăieşti în mediul frăţiei, trebuie să ai un Prieten, chiar dacă este departe; ca să ai un Prieten, trebuie să trăieşti printre fraţi, cel puţin să fii spiritual aproape de ei. În orice caz, ca să ai faţă de *toţi* aceeaşi atitudine ca şi faţă de tine însuţi, este necesar *să te vezi* pe tine însuţi, *să te simţi* măcar într-un singur om, să percepi măcar într-un singur om victoria *deja* repurtată, chiar şi parţial, asupra aseităţii. Acest *alt* om este Prietenul, dragostea ta *agapică* faţă de el fiind consecinţa iubirii *philice*. Dar, pe de altă parte, pentru ca dragostea *philică* pentru Prieten să nu devină o simplă condiţie a unei vieţi confortabile, pentru ca prietenia să aibă profunzime, este necesară manifestarea în afară şi descoperirea din afară a acelor forţe care sunt date de prietenie, adică este necesară o dragoste *agapică* pentru fraţi. În iconomia generală a Bisericii (unde persoanele sunt cele „trei măsuri de făină", iar Biserica este „femeia"), φιλία este „aluatul", iar ἀγάπη „sarea" relaţiilor umane, care previne stricarea: fără cea dintâi nu există dospirea, creaţia umanităţii bisericeşti, nu există mişcarea înainte, nu există patosul vieţii; iar fără cea de-a doua nu există nestricăciunea, integritatea, puritatea şi nevătămarea acestei vieţi, nu există păstrarea acestor baze şi reguli, nu există armonia vieţii.

În presimţirea creştinismului ce avea să vină, Antichitatea a scos în evidenţă ambele aspecte ale vieţii bisericeşti. Nu e nevoie, desigur, să dăm exemple. Este mai util să indicăm, în două-trei trăsături fugare, ce punct de vedere a avut gândirea *ulterioară* asupra prieteniei (spun „prietenie", căci relaţia acestei gândiri cu fraternitatea este destul de bine cunoscută şi nu are nevoie de rememorări[741]).

Uniunea mistică ce se relevă în conştiinţa prietenilor impregnează toate aspectele vieţii lor, le poleieşte în aur zi de zi. Rezultă de aici că în domeniul simplei munci în comun, a camaraderiei, Prietenul devine o valoare mai

mare, care nu este determinată de calitatea sa empirică. Ajutorul Prietenului capătă o nuanţă tainică şi dragă inimii; avantajul adus de el devine sfânt. Latura empirică a prieteniei se depăşeşte pe sine, se sprijină în cer şi îşi are rădăcinile în profunzimile infra-empirice ale pământului. Poate, ba chiar cu siguranţă, tocmai aici se află cauza acelei insistenţe cu care anticii şi modernii creştini, iudei sau păgâni au lăudat prietenia sub aspectul ei utilitar, educativ şi cotidian.

„Mai fericiţi sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor; căci dacă unul cade, îl scoală tovarăşul lui. Dar vai de cel singur care cade şi nu este cel de-al doilea ca să-l ridice! Asemenea când doi se culcă se încălzesc, iar unul cum s-ar putea încălzi? Şi dacă unul este luat fără de veste, cel de-al doilea sare pentru el; căci sfoara pusă în trei nu se rupe degrabă" (*Ecclesiastul* 4, 9-12). Asta în legătură cu ajutorul reciproc în viaţă. Dar mai departe: prin fricţiuni şi adaptări reciproce, prietenii se educă unul pe altul: „Fierul cu fier se ascute şi un om ascute mânia altui om" (*Pilde* 27, 17). Însăşi prezenţa prietenului este un motiv de bucurie: „Untdelemnul şi mirezmele înveselesc inima, dar tot aşa de dulci sunt sfaturile unui prieten care pornesc din suflet" (*Pilde* 27, 9). Prietenul este un sprijin şi o pavăză în viaţă: „Prietenul credincios este acoperământ tare; şi cel ce l-a aflat pe el aflat-a comoară. Cu prietenul credincios nimic nu se poate asemăna şi nu este măsură a bunătăţii lui. Prietenul credincios este leacul vieţii şi cei ce se tem de Domnul îl vor afla pe el. Cel ce se teme de Domnul bine va ţine prieteşugul său, căci ca la sine ţine la aproapele lui" (*Sirah* 6, 14-17).

O apreciere *spirituală* a prieteniei transpare clar în aceste consideraţii practice – şi aceasta cu atât mai mult dacă ne amintim obligaţiile pe care trebuie să le avem faţă de un prieten. Prietenul adevărat doar la nevoie se cunoaşte: „Prietenul iubeşte în orice vreme, iar în nenorocire el e ca un *frate*" (*Pilde* 17, 17). Trebuie să-i fii credincios prietenului tău: „Pe prietenul tău nu-l părăsi" (*Pilde* 27, 10), spune Înţeleptul, iar Fiul lui Sirah exprimă şi mai complet această idee: „Nu părăsi un prieten vechi, căci cel nou nu este asemenea lui. Prieten nou, vin nou; lasă-l să se învechească şi-l bea cu plăcere" (*Sirah* 9, 10). Ajutorul dat unui prieten este „prinos vrednic adus Domnului" (*Sirah* 14, 11) şi de aceea, „mai înainte de a muri fă bine prietenului şi după cât poţi întinde şi dă lui. Nu lăsa nici o zi bună să treacă fără folos şi partea ta din bucuria cuviincioasă să nu te treacă" (*Sirah* 14, 13-14); şi încă: „Să nu uiţi pe prietenul tău, când este în război şi să nu-l uiţi întru averile tale" (*Sirah* 37, 6).

Prietenii sunt legaţi prin cea mai intimă unitate: „este şi câte un prieten mai apropiat decât un frate" (*Pilde* 18, 24) şi de aceea prietenia nu poate fi distrusă decât prin ceea ce este îndreptat împotriva unităţii dintre prieteni, prin ceea ce loveşte în inima Prietenului, prin trădare, batjocorire a prieteniei, a sfinţeniei ei: „Cel care împunge ochiul va scoate lacrimi, şi cel care împunge inima răscoleşte simţirea. Cel care aruncă piatra asupra păsărilor le goneşte şi cel care ocărăşte pe prieten strică prietenia. Asupra prietenului de vei scoate şi sabia, să nu te deznădăjduieşti, căci el n-o va întoarce asupra ta. Asupra prietenului de vei deschide gura, să nu te temi, că este împăcare, afară de batjocură, de trufie, de descoperirea tainei şi de rana vicleană, căci

pentru acestea va fugi tot prietenul" (*Sirah* 22, 20-24). „Cel care descoperă tainele a pierdut credinţa şi nu va afla prieten după inima sa. Iubeşte pe prieten şi fii credincios cu el; iar de vei descoperi tainele lui, nu vei mai fi prieten cu el. Căci precum un om şi-a pierdut moştenirea, aşa şi tu *ai pierdut* prietenia aproapelui tău. Şi ca şi cum ai fi slobozit o pasăre din mâna ta, aşa ai scăpat pe prietenul tău şi nu-l vei mai câştiga pe el. Nu alerga după el, că mult s-a depărtat şi a fugit ca o căprioară din laţ. Că rana se poate lega şi pentru vrajbă este pace; iar cel care a descoperit tainele a pierdut încrederea" (*Sirah* 27, 16-21). Şi în sfârşit, prietenului trebuie să-i aparţină încrederea supremă şi iertarea supremă. Auzind un cuvânt urât despre prietenul tău, „mustră pe prieten, ca nu cumva să fi făcut aceea şi, dacă a făcut, să nu mai facă. Cercetează pe prieten, că de multe ori este năpăstuit, şi nu crede tot cuvântul" (*Sirah* 19, 13-15). Cea mai înaltă încredere pe care i-o poţi acorda unui om, în pofida judecăţilor defavorabile, în pofida argumentelor care îi sunt împotrivă, împotriva întregii activităţi care îl acuză, este să crezi totuşi în el, adică să ţii cont numai de judecata propriei lui conştiinţe, de propriile lui cuvinte. Iar adevărata iertare este să accepţi totul, să te porţi ca şi cum nu s-ar fi întâmplat nimic, să uiţi totul. Acestea sunt încrederea şi iertarea pe care trebuie să le acorzi unui prieten. Iată de ce el este fiinţa cea mai apropiată inimii tale, iată de ce Biblia, dorind să arate apropierea lăuntrică dintre Moise şi Dumnezeu, îl numeşte „prieten al lui Dumnezeu" (*Iacov* 2, 23). Biblia arată şi realizarea acestui ideal de prietenie în realitatea vie. Mă refer la prietenia extrem de emoţionantă a lui David cu Ionatan, înfăţişată în cuvinte puţine, dar care, poate tocmai de aceea, sunt dureros de emoţionante. Fiecare poate zice: „parcă au fost scrise pentru mine".

„Sufletul lui Ionatan *s-a lipit* de sufletul lui [al lui David] şi l-a iubit Ionatan, ca pe *sufletul său*... Şi şi-a dezbrăcat Ionatan haina sa cea de deasupra, pe care o avea pe el, şi a dat-o lui David; de asemenea şi celelalte haine ale sale, sabia sa, arcul său şi brâul său" (*I Regi* 18, 1-4). „Atunci Ionatan a zis către David: «Tot ce doreşte sufletul tău voi face pentru tine»" (*I Regi* 20, 4). „Ai primit pe robul tău să facă legământul Domnului cu tine, şi, de este vreo vină asupra mea, atunci ucide-mă tu" (*I Regi* 20, 8). „Şi iarăşi s-a jurat Ionatan lui David pe iubirea sa cea către el, căci îl iubea ca pe sufletul său" (*I Regi* 20, 17). „David s-a ridicat din partea de miazăzi a stâncii şi s-a închinat de trei ori; apoi s-au sărutat unul pe altul şi au plâns amândoi, împreună, iar David a plâns mai tare" (*I Regi* 20, 41).

Cutremurătoarele gemete ale Psalmului 87 sunt întrerupte de vaietele după un prieten. Pentru orice pierderi se găsesc cuvinte, dar pierderea unui prieten apropiat este mai presus de cuvinte; aici este limita maximă a durerii, este un fel de leşin moral. Singurătatea este un cuvânt teribil: „a fi fără prieten" se apropie în mod misterios de „a fi în afara lui Dumnezeu". Pierderea unui prieten este un fel de moarte. „Doamne, Dumnezeul mântuirii mele, ziua am strigat şi noaptea înaintea Ta... Că s-a umplut de rele sufletul meu şi viaţa mea de iad s-a apropiat. Socotit am fost cu cei ce se coboară în groapă; ajuns-am ca un om neajutorat, între cei morţi slobod. Ca nişte oameni răniţi ce dorm în mormânt, de care *nu Ţi-ai mai adus aminte* şi care au fost lepădaţi de la mâna Ta. Pusu-m-au în groapa cea mai de jos, întru cele

întunecate şi în umbra morţii... Ochii mei au slăbit de suferinţă. Strigat-am către Tine, Doamne, toată ziua, întins-am către Tine mâinile mele... Sărac sunt eu şi în osteneli din tinereţile mele, înălţat am fost, dar m-am smerit şi m-am mâhnit. Peste mine au trecut mâniile Tale şi înfricoşările Tale m-au tulburat. Înconjuratu-m-au ca apa toată ziua şi m-au cuprins deodată. *Depărtat-ai de la mine pe prieten* şi pe vecin, iar pe cunoscuţii mei de ticăloşia mea".

În psalmii săi, Regele-Prooroc clădeşte o punte de la Vechiul la Noul Testament. Astfel, şi prietenia lui cu Ionatan se ridică decisiv deasupra nivelului prieteniei utilitare din Vechiul Testament, anticipează prietenia *tragică* din Noul Testament. Umbra unui tragism profund, disperat, s-a aşezat peste acest Predecesor al lui Hristos; prietenia cinstită, pământească, astfel umbrită a devenit infinit de aprofundată şi de dulce pentru inima noastră, cei care avem Evanghelia. Noi am îndrăgit tragismul: „săgeata dulce a creştinismului geme în inima noastră", cum spune V.V. Rozanov.

Antinomia ἀγάπη-φιλία era schiţată încă din cărţile Vechiului Testament. Poate o întrezăreau vag şi aceia dintre elini care erau „creştini înainte de Hristos". Dar ea nu apare complet decât în Evanghelie, Cartea în care antinomia vieţii spirituale s-a dezvăluit cu o claritate *înnebunitoare* şi cu acuitate *mântuitoare*.

Dragostea uniformă pentru toţi şi pentru fiecare în unitatea lor şi dragostea concentrată asupra câtorva, chiar şi asupra unui om, remarcat din unitatea generală; claritatea faţă de toţi, deschiderea faţă de toţi şi ezoterismul, taina câtorva; democratismul cel mai înalt şi aristocratismul cel mai sever; absolut toţi sunt aleşi şi există aleşi dintre aleşi; „propovăduiţi Evanghelia la toată făptura" (*Marcu* 16, 15; *cf. Coloseni* 1, 23) şi „nu aruncaţi mărgăritare la porci"; într-un cuvânt, ἀγάπη şi φιλία, acestea sunt diadele antinomice ale Bunei-Vestiri. Puterea Evangheliei constă în faptul că este accesibilă tuturor, nu are nevoie de interpretări; dar puterea ei este dată şi de faptul că este totalmente ezoterică, nici un cuvânt din ea neputând fi înţeles corect fără „tradiţia Părinţilor", fără comentariile maeştrilor duhovniceşti, care au transmis din generaţie în generaţie sensul Evangheliei. Această Carte transparentă precum cristalul este în acelaşi timp o Carte cu şapte peceţi. *Toţi sunt egali* în comunitatea creştină şi, în acelaşi timp, întreaga structură a comunităţii este *ierarhică*. Împrejurul lui Hristos sunt câteva straturi concentrice, care ştiu tot mai mult şi mai profund, pe măsură ce sunt mai restrânse. La exterior sunt „mulţimile de popor"; apoi vin cei din jurul lui Hristos; pe urmă, ucenicii şi adepţii de taină, precum Nicodim, Iosif din Arimateea, Lazăr şi surorile lui, femeile care îl urmau pe Domnul etc.; după aceea, „cei doisprezece", apoi „cei trei", adică Petru, Iacov şi Ioan şi, în sfârşit, „unul", „pe care-l iubea Iisus" (*Ioan* 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7; 21, 20). Aceasta este structura caracteristică a comuniunii sacre a ucenicilor lui Hristos. Să mai amintim, în cele ce urmează, propovăduirea în parabole, limitarea cercului de martori la unul sau altul dintre straturile concentrice, explicarea parabolelor într-un cerc restrâns?

„Şi ucenicii Lui Îl întrebau: Ce înseamnă pilda aceasta? El a zis: Vouă vă este dat să cunoaşteţi tainele Împărăţiei lui Dumnezeu, iar celorlalţi în pilde, *ca* (să

înţeleagă cine ştie să citească!), văzând, să nu vadă şi, auzind, să nu înţeleagă, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μη συνιῶσιν" (*Luca* 8, 9-10) (N.B.).

Şi totuşi, dacă acest exemplu, ca şi multe altele, demonstrează neîndoielnicul caracter ezoteric al creştinismului[742], tot atât de multe date (care sunt bine cunoscute) demonstrează deplinul său caracter exoteric. Exoterismul şi ezoterismul nu sunt compatibile din punct de vedere raţional şi se conciliază doar în tainica *viaţă* creştină, nu în formulele raţionale şi în schemele logice.

Structura *prietenească, philică*, a comunităţii *frăţeşti, agapice*, a creştinilor nu caracterizează doar relaţia ierarhică şi philică a membrilor săi cu centrul, ci şi cele mai mărunte fragmente ale comunităţii. Precum cristalul, comunitatea nu se divizează în fracţiuni amorfe, necristalizate, în părţi omodimensionale şi omoforme întregului. Limita divizării nu este *atomul* uman, care se raportează la comunitate *de se* şi *ex se*, ci *molecula* comunitară, perechea de prieteni, care este principiul de acţiune, la fel cum molecula comunităţii păgâne era *familia*. Aceasta este o nouă antinomie, antinomia *persoanei-doime*. Pe de o parte, persoana individuală este *totul*; dar pe de altă parte, ea înseamnă ceva doar acolo unde sunt „doi sau trei". „Doi sau trei" înseamnă ceva calitativ superior faţă de „unul", deşi tot creştinismul este cel care a creat ideea de valoare absolută a persoanei *individuale*[743]. Persoana nu poate avea valoare absolută decât într-o *comuniune* de valori absolute, deşi nu s-ar putea spune că *persoana* ar deţine *primatul* faţă de comuniune sau comuniunea faţă de persoană. Primatul persoanei şi primatul comuniunii, care se exclud reciproc din punct de vedere *raţional*, sunt date simultan, ca fapt, în viaţa bisericească. Şi dacă în *apariţia* uneia sau alteia noi nu putem concepe egalitatea lor ontologică, suntem şi mai puţin capabili să le concepem ontologic ca valori inegale în realitatea lor *realizată*. Viaţa spirituală a persoanei este inseparabilă de comuniunea sa prealabilă cu alţii, dar însăşi comuniunea este de neînţeles în afara unei vieţi bisericeşti *deja* existente. Această interdependenţă a comuniunii şi a vieţii spirituale este indicată expresiv în Cartea Sfântă.

Chemându-i pe „cei doisprezece" apostoli, Domnul îi trimite la propovăduire *câte doi*, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο. Or, această trimitere *câte doi* este pusă în legătură cu dăruirea puterii asupra *duhurilor necurate*, adică a harismei, în primul rând cea a neprihănirii şi fecioriei: „Şi a chemat la Sine pe cei doisprezece şi a început să-i trimită doi câte doi şi le-a dat putere asupra duhurilor necurate" (*Marcu* 6, 7).

La fel au fost trimişi şi cei „şaptezeci"; după ce i-a ales pe cei „şaptezeci", Domnul i-a trimis tot câte doi, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (*Luca* 10, 1), dăruindu-le harul vindecării (*Luca* 10, 9) şi puterea asupra demonilor (*Luca* 10, 17; 10, 19; 10, 20). În plus, aceste texte din Marcu şi Luca includ o aluzie tacită şi la *o cunoaştere a tainelor* Împărăţiei, chiar dacă numai parţială; căci se vorbeşte aici că au fost trimişi *să propovăduiască*, iar propovăduirea presupune o asemenea *cunoaştere*. De asemenea, trebuie să presupunem că nici Ioan Botezătorul nu a trimis întâmplător la Iisus pe doi dintre ucenicii săi (*Matei* 11, 2), când trebuia să scruteze în duh Persoana lui Iisus şi să-şi dea seama dacă este într-adevăr Hristos. De altfel, se impune o rezervă:

pasajul „trimiţând pe doi dintre ucenicii săi, au zis Lui, πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ" unii critici[744] îl corectează astfel: „trimiţându-i, I-a spus Lui prin ucenicii săi, διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ". Dar această corectură, chiar dacă este motivată textual, nu are sens, căci în *Luca* 7, 19 este confirmat faptul că Ioan a trimis doi ucenici: „Şi chemând la sine pe doi dintre ucenicii săi, Ioan i-a trimis către Domnul, zicând, καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρός τὸν Κύριον λέγων".

Aşadar, cunoaşterea tainelor, adică pneumatoforia îndreptată, ca să spunem aşa, spre interior, la fel ca şi facerea de minuni, adică pneumatoforia îndreptată, să zicem aşa, spre exterior, sau, pe scurt, *pneumatoforia* în general are la bază faptul că ucenicii sunt trimişi câte doi. „Doi"[745] este o nouă combinaţie a chimiei spiritului, când „unul şi cu unul" („aluatul" parabolei) se transformă calitativ şi formează un *al treilea* element („aluatul dospit").

Această idee, dezvoltată, trece ca un fir roşu prin tot capitolul 18 de la Matei. Însă, din această înlănţuire a ideii, eu voi nota doar câteva elemente.

În perspectiva discuţiilor ucenicilor lui Hristos despre fratele care greşeşte, Domnul le indică puterea pe care o au de a lega şi dezlega (*Matei* 18, 18). Dar întrucât esenţa acestei puteri se află în *cunoaşterea* duhovnicească a tainelor Împărăţiei, în sesizarea lumii spirituale şi a voinţei lui Dumnezeu[746], atunci accentul intern al versetului 18 constă tocmai în a le aduce aminte ucenicilor de *gnoza*, de *spiritualitatea* lor. Apoi, în versetul imediat următor, Domnul parcă parafrazează propria Sa idee, traducând ceea ce de-abia spusese într-o altă gamă de noţiuni, lăsând însă neatins sensul lăuntric al celor spuse:

„Iarăşi grăiesc vouă, πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν – adică «încă o dată», «repet» – că, dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privinţa unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu, Care este în ceruri. Că, γὰρ, unde sunt doi sau trei, δύο ἢ τρεῖς, adunaţi în numele Meu, εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor" (*Matei* 18, 19-20).

Cunoaşterea tainelor sau, mai particular, puterea de a lega şi dezlega este încă o dată, πάλιν, cererea *comună* a două persoane, care s-au *învoit* asupra tuturor lucrurilor din lume, adică s-au smerit complet una faţă de cealaltă, care au învins cu totul contradicţiile din gândirea şi simţirea lor, devenind deofiinţă. Această cerere în comun *este întotdeauna satisfăcută*, spune Mântuitorul. De ce aşa? Deoarece, γὰρ, reuniunea a doi sau trei oameni în numele lui Hristos, intrarea în comun a oamenilor în tainica atmosferă spirituală dimprejurul lui Hristos, împărtăşirea din puterea Lui plină de har[747] îi transformă într-o nouă esenţă spirituală[748], face din cei *doi* o părticică a *Trupului lui Hristos*, o întruchipare vie a Bisericii (*Numele lui Hristos este Biserica mistică!*), îi îmbisericeşte. Se înţelege că *atunci* şi Hristos este „în mijlocul lor", aşa cum sufletul este în fiecare mădular al trupului însufleţit de el. Dar Hristos este deofiinţă cu Tatăl Său şi de aceea Tatăl face ceea ce Îl roagă Fiul. Puterea de a lega şi dezlega are la temelia sa *simfonia* a două persoane pe pământ întru *orice* lucru, victoria repurtată asupra aseităţii, deofiinţimea a doi oameni, care nu mai e înţeleasă arbitrar şi limitativ, ci perfect şi nelimitat. Dar, în primul rând, aşa ceva este doar *posibil* pe pământ, dar nu este absolut accesibil; în al doilea rând, măsura realizării este totodată şi măsura blândeţii. Imediat după explicaţia dată de Domnul („atunci, apropiindu-se,

τότε προσελθὼν", *Matei* 18, 21), încrezutul şi impetuosul Petru Îl întreabă: „Doamne, de câte ori va greşi *faţă de mine* fratele meu şi-i voi ierta lui, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ? Oare până de şapte ori?" (*Matei* 18, 21), adică doreşte să ştie norma şi limita iertării (*şapte* este numărul plenitudinii, al perfecţiunii, al extremei[749]). Dar acest „până de şapte ori", această limită a iertării ar arăta că acela care iartă păcatul comis contra lui este limitat carnal, lipsit de adevărata dragoste spirituală (cu totul altceva este iertarea păcatului împotriva Duhului, împotriva Adevărului Însuşi), n-ar fi decât o variaţie a *aseităţii*. Relaţiile care se limitează la o iertare acordată de un anumit număr de ori nu au deloc forţă creştină, nu sunt spirituale. Iată de ce Domnul îi răspunde Apostolului: „Nu zic ţie până de şapte ori, ci până de şaptezeci de ori câte şapte" (*Matei* 18, 22), adică fără vreo limitare, fără sfârşit, integral şi atoateiertător (căci *de şaptezeci de ori câte şapte* nu mai semnifică finitul, ci o plenitudine integrală, un infinit actual[750]).

Astfel, pentru a pronunţa o sentinţă împotriva unui om care a păcătuit faţă de cel care îl judecă, nu trebuie să te afli la o înălţime umană, ci la una dumnezeiască, este necesar să cunoşti tainele lui Dumnezeu. Condamnarea ar consta în îndeplinirea voinţei lui Dumnezeu. Dar tainele Împărăţiei pot fi cunoscute numai în iubirea *deplină*, care, între doi oameni, ajunge până la simfonia în toate (cazul particular al acestei iubiri îl reprezintă calitatea de duhovnic). Această simfonie nu poate fi realizată acum prin eforturile umane, ci se află doar în curs de realizare în smerirea infinită a omului faţă de prietenul său, în iertarea păcatului „până de şaptezeci de ori câte şapte".

Enigmatica[751] parabolă a Domnului despre „iconomul necredincios" (*Luca* 16, 1-8) exprimă aceeaşi idee de iertare ca fundament al prieteniei. Omul bogat din parabolă este Dumnezeu, bogat în creaţie, iar iconomul, οἰκονόμος, este omul. Având în grijă bunurile lui Dumnezeu, adică viaţa care i-a fost încredinţată, forţele şi capacităţile cu care a fost înzestrat pentru dobândirea, pentru înmulţirea acestor bunuri (*cf.* parabola talanţilor), omul îşi risipeşte întreaga viaţă, este neglijent cu facultatea sa creatoare, fură de pe moşia lui Dumnezeu. Dar iată că Dumnezeu îl cheamă la socoteală; omul trebuie să lase tot ceea ce îşi închipuia că posedă, ceea ce, în fapt, îi fusese doar încredinţat; urmează să fie frustrat de toate forţele exterioare pe care le utilizează în timpul vieţii, apoi rămâne fără corp şi organe şi, în sfârşit, îşi pierde structura sufletească, aceasta arzând în focul judecăţii. Omul urmează să rămână „gol" şi „sărac", şi „în afara" casei lui Dumnezeu, pentru că stăpânul i-a şi spus: „nu mai poţi să fii iconom" (*Luca* 16, 2). Iconomul înţelege că se află într-o situaţie fără ieşire, căci nu a trăit decât cu bunurile lui Dumnezeu, nu cu ale sale proprii şi că el nu a avut şi nici nu poate avea facultatea creatoare a vieţii. „Ce voi face, şi-a zis el, că stăpânul meu ia iconomia de la mine? Să sap, nu pot; să cerşesc, mi-e ruşine. Ştiu ce voi face, ca să mă primească în casele lor, când voi fi scos din iconomie" (*Luca* 16, 3-4). Aşadar, fiind alungat din casa lui Dumnezeu, vrea să-şi asigure un loc măcar în casele celorlalţi oameni, adică în sufletele, în rugăciunile, în gândurile lor, în *memoria* Bisericii. Ce măsuri ia el pentru a-şi asigura această pomenire, pentru a fi primit în casele altora? Iată-le: „Şi chemând la sine, unul câte

unul, pe datornicii stăpânului său, a zis celui dintâi: Cât eşti dator stăpânului meu? Iar el a zis: O sută de măsuri de untdelemn. Iconomul i-a zis: Ia-ţi zapisul şi, şezând, scrie degrabă cincizeci. După aceea a zis altuia: Dar tu, cât eşti dator? El i-a spus: O sută de măsuri de grâu. Zis-a iconomul: Ia-ţi zapisul şi scrie optzeci" (*Luca* 16, 5-7). Cu alte cuvinte, iconomul necredincios şterge o parte din datoriile lor faţă de stăpânul său, le micşorează datoria faţă de stăpânul său, adică, în conştiinţa sa, le diminuează păcatele în faţa lui Dumnezeu. Din punct de vedere moral, juridic, legal, acest act este un nou delict faţă de stăpân. E un act de „necredinţă", deoarece „credinţa" înseamnă aplicarea legii identităţii şi unui datornic, mai ales dacă nu-i al tău, trebuie să-i spui datornic, nu trebuie să-i spui nedatornic, iar fiecărei datorii, mai ales când e a altuia, trebuie să-i spui pe nume, nu aşa cum nu este. *În general*, păcatul nu poate fi iertat din punctul de vedere al legii; dar, în orice caz, nu poţi nicicum ierta un păcat care nu este comis împotriva ta, ci împotriva lui Dumnezeu. Însă, în viaţa duhovnicească, e nevoie tocmai de această „necredinţă": simţindu-te vinovat faţă de Dumnezeu, dator lui Dumnezeu, păcătos faţă de Dumnezeu şi având nevoie de iertarea lui Dumnezeu, eşti vrednic să le ierţi şi altora păcatele, să le diminuezi măsura vinovăţiei. Da, nu avem „dreptul" să acoperim ceea ce reprezintă o ofensă la adresa lui Dumnezeu, nu a noastră, ceea ce nu ne afectează pe noi, ci pe Dumnezeu. Ar părea chiar foarte firesc, datorită zelului nostru întru slava lui Dumnezeu, să amplificăm vina celorlalţi oameni, să subliniem că „nu aprobăm" păcatele lor, că pe datornicii lui Dumnezeu suntem gata să-i considerăm drept datornici ai noştri. Şi totuşi, „a lăudat stăpânul pe iconomul cel nedrept, căci a lucrat înţelepţeşte. Căci fiii veacului acestuia sunt mai înţelepţi în neamul lor decât fiii luminii" (*Luca* 16, 8). Iertând pe nedrept păcatele altora, ne îndreptăţim pe noi înşine, nedrepţii „fii ai veacului acestuia", mai mult decât ne-am putea îndreptăţi ca şi drepţi „fii ai luminii", osândind cu dreptate păcatele altora. Dar acest lucru trebuie făcut în singurătate, cu fiecare păcătos în parte, pentru ca în secret, *cu adevărat* să-i micşorăm păcatul în conştiinţa noastră şi nu doar să ne arătăm altora că suntem mărinimoşi: o asemenea iertare deschisă nu numai că nu şi-ar atinge scopul, adică nu ar acoperi păcatul aproapelui, ci dimpotrivă, ar mai trezi şi în alţii ispita de a păcătui: „Oricum voi fi iertat".

Sensul acestei parabole este *concepţia ortodoxă* a canoanelor, în opoziţie cu cea *catolică*. Conform celei de-a doua, canonul este o normă juridică ecleziastică, o „lege" care trebuie respectată şi a cărei nerespectare trebuie compensată printr-o „satisfacţie"[752]. Dimpotrivă, conform concepţiei ortodoxe, canoanele nu sunt legi, ci *simboluri* care reglementează comunitatea bisericească. Niciodată ele nu au fost respectate în întregime şi nici nu este de aşteptat că vor fi vreodată respectate punct cu punct; dar întotdeauna a fost şi este necesar ca ele să fie avute în vedere pentru a deveni conştienţi pe deplin de vina noastră faţă de Dumnezeu. „Iată, ţine minte, parcă spune Sfânta Biserică odraslelor ei – dar îi spune fiecăreia între patru ochi, în taină –, ţine minte ce ar trebui să fii şi ce ţi se cuvine după dreptate pentru că nu satisfaci dreptatea lui Dumnezeu. Dar vina nu ţi se micşorează pentru că eşti bun, pentru meritele tale, ci pentru că Dumnezeu este milos, multrăbdător şi

multmilostiv. Vezi, fii smerit şi nu-i judeca pe alţii când sunt vinovaţi, chiar de le-ai vedea vina cu aceeaşi claritate cu care vezi un «zapis de datorie»."

Averea stăpânului din parabolă este toată bună şi justă. Dar iconomul, ca să reducă o parte din datoriile debitorilor pe care îi are stăpânul său, în realitate, şi-a însuşit partea de care îi absolvă şi parcă le-a dăruit-o din partea sa; datoria de care i-a absolvit pe debitori este, *în raport cu el*, una ilicită, este „bogăţia nedreaptă", „mamona nedreptăţii", „μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας" (*Luca* 16, 9). Căci, în sine, nici o avere nu este dreaptă sau nedreaptă, legală sau ilegală: ea pur şi simplu există şi este un *bine*[753]. Dar orice avere, în raport cu proprietarul, este legitimă sau nelegitimă, justă sau injustă. Şi pentru iconomul din parabolă, averea stăpânului pe care a delapidat-o, mai întâi pentru sine, apoi pentru alţii, considerând-o deci a sa, era o „bogăţie nedreaptă" şi într-un caz, şi în celălalt.

La fel, şi posibilitatea de a reduce un păcat din milostenia lui Dumnezeu, pe seama bunătăţii lui Dumnezeu, *nu* ne aparţine şi, pentru noi, dacă ne-o arogăm, este o „bogăţie nedreaptă". Dar întrucât şi aşa delapidăm tot timpul şi în fel şi chip această bogăţie în propriul *nostru* folos, nu ne mai rămâne – ca măsură pentru eventualitatea îndepărtării noastre de la această bogăţie a milei lui Dumnezeu – decât să ne asigurăm un loc în inimile celorlalţi oameni, „în corturile veşnice", şi atunci Domnul, poate, ne va lăuda perspicacitatea. Această asigurare a locului nu este altceva decât crearea de legături de prietenie. „Şi Eu vă zic vouă: Faceţi-vă prieteni cu bogăţia nedreaptă, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ca atunci, când veţi părăsi viaţa, să vă primească ei în corturile cele veşnice, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς" (*Luca* 16, 9).

Revin la ideea că prietenia doi câte doi este realizată în mediul ucenicilor lui Hristos şi că această legătură doi câte doi s-a exprimat în faptul că au fost trimişi câte doi să predice. Pentru ei, această prietenie era o chestiune de viaţă, şi nu colaborarea trecătoare şi fortuită dintre doi tovarăşi de drum sau dintre două persoane care au de îndeplinit în comun o misiune; această stabilitate este clar indicată de faptul că numele apostolilor sunt ferm asociate câte două. „În enumerarea apostolilor se remarcă intenţia clară de a-i numi perechi, probabil aşa cum au fost trimişi la predică de către Hristos, aşa cum şi-au profesat misiunea de apostoli în timpul vieţii Domnului"[754], afirmă un exeget cunoscut.

Dacă aşa stau lucrurile, putem presupune că aceste cupluri nu sunt întâmplătoare, ci sunt legate prin ceva mai puternic decât consideraţiile exterioare de comoditate a îndeplinirii operei comune. Într-adevăr, trei perechi sunt determinate de legături de rudenie, de sânge şi chiar frăţeşti; astfel sunt diadele: Andrei şi Petru, fiii lui Iona; Iacov şi Ioan, fiii lui Zevedeu; Iacov al lui Alfeu şi Iuda Simon (?) Levi-Tadeu, fiii lui Alfeu.

În ce priveşte celelalte trei cupluri, adjuvantul exterior pentru formarea legăturii spirituale, germenele relaţiei a fost comunitatea caracterelor, poate unitatea sentimentelor şi concepţiilor asupra lumii sau, poate, unele trăsături particulare de viaţă înainte sau după ce l-au urmat pe Hristos. Aceste cupluri sunt: Filip şi Natanael Bartolomeu; Matei Levi şi Toma Geamănul; Iuda (Simon) Iscariotul şi Iuda (?) Simon Cananeul-Zilotul Cleopa (?)[755].

În sfârşit, mai putem adăuga două perechi: Timotei şi Pavel, Luca şi Sila.

În legendele populare, care adeseori „deformează" realitatea istorică în favoarea unui adevăr şi a unui sens superior al relatării[756], această legătură între darurile harismatice şi prietenia celor care formează cuplurile este exprimată cât se poate de clar. În conştiinţa poporului, darul vindecării îl primesc numai cuplurile de adepţi ai Domnului şi nu persoanele separate, *a-philice*, ca să spunem aşa, izolate una de alta. De aceea, aşa cum a remarcat deja Aug. Mommsen[757], iar după el A.P. Şestakov[758], în legendele populare apostolii-vindecători şi în general sfinţii-vindecători apar de obicei câte doi, ca de exemplu: apostolii Petru şi Ioan, Petru şi Pavel; sfinţii Cosma şi Damian, Chir şi Ioan, Pantelimon şi Ermolae, Samson şi Diomid (Diomotei), Trifon şi Talaleu (Dalaleu), Mochie (Mucius) şi Anichit.

Paritatea persoanelor pneumatofore este neîndoielnică. Şi oricare ar fi impulsurile *iniţiale* ale prieteniei lor, din harurile pe care le-au primit în prietenia lor, este necesar să tragem concluzia că personalităţile lor au fost tainic sudate. Dubla distribuţie a apostolilor a fost remarcată de vechii exegeţi. Astfel, după cum spune Fericitul Ieronim[759], „ucenicii lui Hristos sunt chemaţi şi trimişi câte doi, deoarece nu există dragoste de unul singur şi de aceea se spune: «Vai de cel singur», *bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*". Fericitul Augustin spune[760]: „În privinţa faptului că-i trimite câte doi, aceasta este taina dragostei sau pentru că doi sunt chezăşia dragostei, sau pentru că nici o dragoste nu poate fi decât între cel puţin doi, *quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*".

Taina dragostei, *sacramentum caritatis*, iată motivaţia cea mai înaltă pentru viaţa în doi, deşi cuvântul *caritas* este utilizat aici, probabil, din cauza absenţei din limba latină a unei desemnări mai exacte pentru iubirea sinceră dintre prieteni. Dar există şi o motivaţie *inferioară*, deoarece oamenii sunt slabi, au nevoie de susţinerea exterioară a unui prieten şi de cineva care să-i împiedice să păcătuiască; şi aici omul are nevoie de un prieten, măcar ca martor care să-l poată trage la timp, ca să evite păcatul. Aşa judecau Sf. Ioan Hrisostom în cap. XIV din *Omiliile la cartea Facerii* şi Sf. Grigorie Teologul, în *Cuvântul al XVII-lea*. Însăşi prezenţa unui alt om este în măsură să împrăştie încordarea gândurilor păcătoase. Cuviosul Serafim din Sarov ezita să dea sfaturi privitoare la vieţuirea în pustietate. „La mănăstire, spunea el drept lămurire, forţele potrivnice cu care luptă călugării sunt ca nişte porumbei, pe când în pustiu ele sunt precum leii şi leoparzii." Acest ultim aspect, al *supravegherii* reciproce, s-a întipărit foarte clar în conştiinţa călugărilor, mai ales a celor catolici; dar nu mă voi referi la el, deoarece nu se află în sfera de interes a lucrării mele[761]. Voi face doar observaţia că tot de el ţin şi interdicţiile noastre ortodoxe care nu le permit călugărilor să umble singuri, ca şi faptul că Sf. Serafim din Sarov nu-şi lăsa ucenicii să trăiască izolaţi etc.

Importanţa pe care Domnul i-o atribuia prieteniei o arată parabola despre iconomul necredincios. Remarcabil e că aici nu se vorbeşte câtuşi de puţin despre binefacerea cu mijloace din mamona nedreptăţii, despre ajutorarea

săracilor. Nu, scopul imediat nu este filantropia, ci facerea de prieteni, *prietenia*: „Şi Eu vă zic vouă: Faceţi-vă prieteni cu bogăţia nedreaptă, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας" (*Luca* 16, 9). Clement Alexandrinul a atras deja atenţia asupra acestei pericope[762]. El scrie: „Domnul nu a spus: «Dă» sau «Fă rost» sau «Ajută», ci «*Fă-te prieten*», pentru că prietenia nu se exprimă în simplul fapt de a da, ci într-un sacrificiu complet şi într-o îndelungată convieţuire".

Unirea mistică dintre *două* persoane este condiţia cunoaşterii, deci a manifestării Celui care dă această cunoaştere, Duhul Adevărului. Împreună cu subordonarea făpturii faţă de legile interne, date ei de Dumnezeu, şi cu deplinătatea neprihănirii, această unire corespunde venirii Împărăţiei lui Dumnezeu (adică a Duhului Sfânt) şi spiritualizării întregii făpturi. Conform unei tradiţii remarcabile, păstrată în aşa-numita *A doua Epistolă a Sfântului Clement Romanul către Corinteni*, „Însuşi Domnul, întrebat de cineva când va veni Împărăţia Sa, a răspuns : «Când doi vor fi unul, când partea din afară va fi precum cea dinăuntru, iar bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie, ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ εἴσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ»"[763].

Iată cum comentează însuşi Clement acest *agraphon* enigmatic: „«Doi sunt unul» când îşi spun unul altuia adevărul şi când în cele două trupuri, fără făţărnicie, locuieşte un singur suflet. «Partea din afară precum cea dinăuntru» înseamnă: sufletul îl numeşte (Hristos) partea dinăuntru, iar trupul, partea din afară. După cum apare, φαίνεται, trupul tău, aşa şi sufletul tău se va manifesta în faptele tale *frumoase* (ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις – N.B.: este spus καλοῖς, *frumoase*, şi nu ἀγαθοῖς, *bune*, *benefice*). Şi «bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie» înseamnă că fratele, văzându-şi sora, să nu râvnească la femeia din ea (adică relativ la femeie, θηλυκόν, ca femeie), nici ea să nu râvnească la bărbatul din el (ἀρσενικόν, ca bărbat)[764]. «Când veţi face asta, spune Domnul, va veni Împărăţia Tatălui Meu»"[765].

Dar acest comentariu – foarte plauzibil! – se referă mai mult la aspectul exterior şi psihologic al Împărăţiei ce va să vină şi nu pătrunde decât puţin în condiţiile ontologice, în prezenţa cărora va deveni posibilă o astfel de viaţă a sufletului. Cred că acest *agraphon* este suficient de grăitor dacă îl luăm aşa cum este. Dar acum, pentru mine, este importantă prima parte a acestui *agraphon*, şi anume: „când doi vor fi unu, ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν", adică indicarea unei *prietenii* duse până la capăt, înţelegând-o nu atât ca acţiune şi sentimente, nu *nominalist*, cât ca bază metafizică pe care este posibilă, *realist*, deplina *deofiinţime*.

Sfinţii Părinţi repetă de nenumărate ori ideea că alături de iubirea universală, ἀγάπη, este necesară şi prietenia individualizată, φιλία. În măsura în care prima trebuie să fie adresată oricui, în pofida întinăciunii lui, şi cea de-a doua trebuie să fie prudentă în alegerea prietenului. Căci cu prietenul te uneşti; împreună cu calităţile sale, pe prieten îl accepţi *în tine*; ca să nu pieriţi amândoi, este necesară o alegere scrupuloasă. „Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα βέλτιον φίλου. πονηρὸν ἄνδρα μηδέπου κτήσῃ φίλον, nu există achiziţie mai bună decât un prieten, dar pe omul viclean nu ţi-l face niciodată prieten",

spune Grigorie Teologul[766]. Iar în alt loc foloseşte cele mai frumoase cuvinte pentru a aprecia cum se cuvine importanţa prieteniei: „Un prieten credincios nu poate fi înlocuit cu nimic – aşa începe el, adresându-i-se lui Grigorie de Nyssa – şi nu este măsură a bunătăţii lui. Prietenul credincios este acoperământ tare (*Sirah*, 6, 14-15) şi împărăţie întemeiată (*Pilde* 18, 19); prietenul credincios este comoară însufleţită. Prietenul credincios este preţios ca aurul şi ca o mulţime de pietre scumpe. Prietenul credincios este «grădină încuiată, izvor pecetluit» (*Cântarea Cântărilor* 4, 12), care din când în când sunt deschise şi folosite temporar. Prietenul credincios este lăcaş de odihnă. Şi dacă se distinge prin cumpătenie, asta e cu atât mai preţios. Dacă are multă ştiinţă de carte, atotcuprinzătoare, aşa cum a trebuit să fie şi cum a fost cândva ştiinţa noastră de carte, atunci cu cât este aceasta mai avantajoasă? Şi dacă este «fiul Luminii» (*Ioan* 12, 36) sau «omul lui Dumnezeu» (*I Timotei* 6, 11) sau «se apropie de Dumnezeu» (*Ieşirea* 19, 22) sau este un «om» al celor mai bune «dorinţi» (*Daniel* 9, 23) sau merită una dintre denumirile cu care Scriptura îi distinge pe oamenii divini, elevaţi şi aparţinători lumii de sus, atunci acesta e un dar al lui Dumnezeu, evident mai presus de meritul nostru"[767].

O dată ales prietenul, prietenia cu el are, după Grigorie Teologul, trăsăturile necondiţionatului. Într-un cuvânt, spune el, „presupun că ura are o măsură, dar nu şi prietenia, căci ura trebuie moderată, iar prietenia nu trebuie să cunoască limite, τούτῳ μετρῶ μῖσος, ἀλλ' οὐ φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γινώσκειν ὅρον"[768].

În ce se exprimă această nemărginire a prieteniei, această lipsă de „limite"? Cu precădere în purtarea *neputinţelor* prietenului tău, la infinit: în răbdarea reciprocă, în iertarea reciprocă. „Prietenia suportă tot ce suferă şi aude, πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα."[769] Interesele prietenilor se confundă; ceea ce are unul îi aparţine şi celuilalt, iar binele unuia este şi binele celuilalt. „Ξύνη γὰρ πάντεσοι πέλει. χάρις, εὖτε τις ἐσθλῶν ἔσθλα πάθῃ, θεσμῷ κιρναμένης φιλίης, căci când unul dintre cei buni a încercat ceva bun, atunci, în virtutea legăturilor lor de prietenie, au cu toţii o bucurie comună."[770]

Însăşi „unitatea de gândire provine din Treime, deoarece Ei îi sunt esenţialmente proprii unitatea şi pacea lăuntrică"[771].

De aceea, parcă repetându-l pe sfântul ierarh, avva Talasie spune: „dragostea, tinzând mereu către Dumnezeu, pe cei care iubesc îi uneşte cu Dumnezeu şi pe unii cu alţii"[772]. Sau, în alt loc, încă o definiţie: „Numai dragostea le uneşte pe creaturi cu Dumnezeu şi una cu alta în comuniunea de idei"[773].

Alţi părinţi au exprimat idei asemănătoare; citez câteva extrase la întâmplare. Astfel, Sf. Vasile cel Mare vede în comunicarea oamenilor cea mai profundă necesitate organică a lor:

„Cine nu ştie că omul este un animal sfios şi comunicativ, nu unul solitar şi sălbatic? Căci nimic nu-i este mai specific firii noastre, spune el, decât a fi în comuniune unii cu alţii şi a avea nevoie unii de alţii şi a ne iubi semenii, τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῄζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον (*qui ejusdem sun generis*)"[774].

Între cei ce se iubesc se sparge carapacea aseităţii şi fiecare, în celălalt, se vede parcă pe sine, îşi vede esenţa cea mai intimă, un alt eu al său, care, de altfel, nu este diferit de eul propriu. Prietenul este receptat în eul celui care iubeşte, se dovedeşte *plăcut* lui în sensul profund al cuvântului, adică *acceptat* de el, lăsat să intre în structura celui ce iubeşte, nestrăin acesteia şi neexpulzat din ea. Iubitul, în sensul iniţial al cuvântului, este prieten, *priiatel'*, *priiatelişce*[775] pentru prietenul său, căci aşa cum mama şi-a primit pruncul în străfundurile sale, aşa a făcut cu prietenul său şi cel care iubeşte, purtându-l lângă inimă. Este ceea ce spune poetul, ce-i drept, într-un caz puţin diferit:

„Aici e umbră, acolo – arşiţă şi ţipete,
Eu rătăcesc precum în vis
Şi doar un singur lucru îl simt clar:
Eşti *cu mine, eşti toată în mine*"[776].

Primirea în suflet a eului prietenului face să se reverse unul într-altul cursurile celor două vieţi distincte. Această unitate de viaţă nu rezultă ca aservire a unei persoane de către cealaltă şi nici măcar ca înrobire conştientă a unei persoane faţă de cealaltă. Unitatea prietenilor nu poate fi numită nici cedare, concesie. E într-adevăr o unitate. Unul nu simte, doreşte, gândeşte şi spune pentru că aşa a spus, a gândit, a dorit sau a simţit celălalt, ci pentru că amândoi simt cu acelaşi sentiment, doresc cu aceeaşi voinţă, gândesc acelaşi gând, vorbesc pe aceeaşi voce. Fiecare trăieşte prin celălalt sau, mai bine zis, atât viaţa unuia, cât şi a celuilalt curg dintr-un centru unic în sine, comun, pe care prietenii şi l-au pus mai presus de sine prin opera lor creatoare. De aceea, manifestările lui diferite sunt întotdeauna armonioase prin sine. Da, *prin sine*, nu prin tensiunea sentimentului, a gândului sau a formulei verbale expuse drept principiu al unităţii. O formulă verbală, un sistem de formule verbale care dă un *program* nu sunt decât o unitate aparentă de substanţă, o *alliance* şi nicidecum unitatea deofiinţă sau unitatea în sensul propriu al cuvântului, *unité*[777].

Prietenii îşi determină prietenia în profunzimile numenale, nu în planul fenomenalului („psihicului") semi-fantomatic şi neînaripat. De aceea prietenii alcătuiesc o unitate dublă, o diadă; ei nu sunt ei, ci sunt ceva mai mult, un singur suflet.

Marcus Minucius Felix spunea că Octavio, prietenul lui, îl iubea atât de fierbinte, încât în toate chestiunile importante şi serioase, chiar în cele mărunte, chiar în amuzamente, dorinţele lor erau întru totul consonante. „Se putea crede că un singur suflet ne era împărţit amândurora."[778]

Altfel nici nu se poate: căci prietenii, după cum afirmă Lactanţiu, „nici n-ar putea fi legaţi printr-o prietenie atât de fidelă, dacă nu ar avea amândoi un singur suflet, un singur gând, o singură voinţă, aceeaşi părere"[779].

Viaţa *în comun* înseamnă bucurie comună şi suferinţă comună. În prietenie nu există coparticipare la bucurie sau suferinţă, ci bucurie consonantă şi suferinţă consonantă; sentimentele de primul tip vin dinspre periferia sufletului spre centrul lui şi se referă la cei care sunt relativ departe de noi. Dar bucuria şi suferinţa celor foarte apropiaţi, luând naştere în însuşi centrul sufletului nostru, se avântă de aici spre periferie; aceasta nu mai este reflectarea unei

stări străine, ci propria stare consonantă, propria bucurie şi propria suferinţă. Relativ la suferinţă, Aristotel a sesizat această diferenţă a trăirilor[780]. Iar Euripide, în tragedia sa *Heracles*, ne oferă demonstraţia artistică a acestei deosebiri, comparând suferinţele lui Amfitrion şi Heracles, ale lui Amfitrion şi Tezeu[781].

Iar dacă legăturile strânse sunt în general favorabile unor trăiri consonante, terenul adaptat lor cu precădere este prietenia: după Maxim Mărturisitorul, „prietenul fidel, nefericirile prietenului său le ia drept ale sale şi le suportă împreună cu el, suferind până la moarte"[782]. Căci, în general, avantajul distinctiv al dragostei, după Sf. Nil din Sinai, constă în faptul că ea îi uneşte pe toţi oamenii până în cea mai profundă dispoziţie a sufletului; ca urmare a acestei uniri, fiecare transmite celorlalţi propriile suferinţe, primindu-le pe ale tuturor celorlalţi[783]. Toţi răspund pentru toţi şi toţi suferă pentru toţi.

Unindu-se astfel, cu fiinţa lor, şi formând o dublă unitate incomprehensibilă raţional, prietenii ajung la o unitate de simţire, voinţă şi gândire care exclude cu totul divergenţa de simţire, voinţă şi gândire. Dar, totodată, fiind *activ* realizată, această unitate nu este câtuşi de puţin un fel de posesiune reciprocă, mediumnică a persoanelor, nu înseamnă cufundarea lor în magma elementară a amândurora, care este impersonală şi indiferentă, deci neliberă. Ea nu este o disoluţie, o înjosire a individualităţii, ci elevarea, concentrarea, consolidarea şi aprofundarea ei. Cu atât mai mult acest lucru se referă la prietenie. În relaţiile de prietenie, valoarea de neînlocuit şi cu nimic comparabilă şi originalitatea fiecărei persoane apar în întreaga lor frumuseţe. În celălalt eu, persoana unuia îşi dezvăluie *propriile* premise, fecundate spiritual de persoana celuilalt. După cum spune Platon, cel ce iubeşte naşte în cel iubit[784]. Fiecare dintre prieteni primeşte confirmarea persoanei sale, găsindu-şi eul în eul celuilalt. „Cel care are un prieten, spune Ioan Gură de Aur, are un alt sine, ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει."[785]

Într-un alt comentariu, sfântul părinte spune că „iubitul, pentru cel ce iubeşte, este ca şi el însuşi. Proprietatea dragostei este aceea că iubitul şi cel ce iubeşte parcă n-ar mai fi două persoane distincte, ci un singur om, ταῦτα γάρ ἐστι φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ' ἕνα τινὰ ἄνθρωπον"[786].

Separaţia în prietenie este doar grosier-fizică, este numai pentru văz, în cea mai exterioară semnificaţie a cuvântului. De aceea în stihira zilei celor Trei Ierarhi, 30 ianuarie, se cântă că ei au trăit în locuri diferite, că au fost „despărţiţi trupeşte, dar contopiţi în duh". Dar în cazul vieţuirii la un loc, chiar şi trupul parcă devine unul singur. Astfel, Antonie, ieroschimonahul Lavrei Pecerskaia din Kiev, zugrăvind sfârşitul arhimandritului Meletie, scrie: „Mai mult de treizeci de ani ne-am aflat în cea mai strânsă comuniune prietenească, iar în ultimii trei ani am ajuns să devenim un singur trup şi un singur suflet"[787].

Nici puterea, nici dificultatea prieteniei nu constau într-o nevoinţă de moment, strălucitoare ca un foc de artificii, ci în pâlpâirea nestrămutată *a vieţii*. Este flacăra domoală a untdelemnului, nu explozia gazului. Eroismul este întotdeauna doar o podoabă, nu esenţa vieţii – şi, ca podoabă, are neapărat doza lui legitimă de risc. Însă, luând locul vieţii, degenerează

inevitabil în *machiaj*, într-o poză mai mult sau mai puţin plauzibilă. Eroismul cel mai direct se află în prietenie, în patosul acesteia; dar şi aici eroismul nu este decât *floarea* prieteniei, nu tulpina şi rădăcina ei. Eroismul risipeşte, nu adună; trăieşte întotdeauna pe seama a altceva, se hrăneşte cu sevele acumulate de cotidian. Aici, în întunericul cotidianului, se ascund cele mai fine şi mai gingaşe rădăcini ale prieteniei, care procură viaţa adevărată şi nu sunt văzute – uneori nici bănuite – de nimeni. Dar ele hrănesc viaţa dată *în prezent*, iar floarea desfăcută a eroismului, dacă nu va fi sterilă, va produce doar sămânţa unei *alte* prietenii, viitoare[788].

Dragostea prietenească nu ţine de puncte separate ale înviorării spirituale, de întâlniri, impresii şi sărbători ale vieţii, ci de *întreaga* realitate a vieţii, chiar a traiului de zi cu zi, pretinde „atenţie" tocmai acolo unde „eroul" devine totalmente neglijent cu sine. Dacă s-a spus că nu există om mare pentru lacheul său, sau, mai bine zis, nu există erou pentru lacheul său, e pentru că unul dintre ei este lacheu, iar celălalt – erou. Căci eroismul nu exprimă măreţia esenţială a persoanei, ci doar o îmbracă pentru un timp; dar în faţa lacheului, omul rămâne el însuşi. Însă în prietenie lucrurile stau exact invers. *Orice* acţiune exterioară a unuia i se pare celuilalt insuficientă, pentru că, ştiind sufletul prietenului, el vede disproporţia dintre oricare acţiune şi măreţia lăuntrică a sufletului. În privinţa eroului unii se miră, alţii îl neglijează; pe unii îi entuziasmează, alţii îl urăsc. Dar un prieten nu se miră niciodată de prietenul său şi nu-l neglijează; nu se entuziasmează de el şi nu-l urăşte. Îl iubeşte; iar pentru iubire, tocmai acest suflet, numai acest suflet iubit este infinit de drag, el este cel care contrabalansează lumea întreagă cu ispitele ei. Căci φιλία nu-l cunoaşte pe prieten după contur, după straiul eroismului, ci după zâmbet, după vorbele lui blânde, după slăbiciunile lui, după felul cum se comportă cu oamenii în viaţa simplă, omenească, după felul cum mănâncă şi cum doarme.

Poţi ţine discursuri retorice şi să înşeli. Poţi să suferi, chiar să şi mori retoric şi să înşeli cu retorica ta. Dar nu poţi înşela cu viaţa de zi cu zi, şi adevărata probă a autenticităţii sufletului este cea a vieţii *împreună*, a dragostei prieteneşti. Un act de eroism sau altul poate săvârşi oricine, oricine poate fi interesant; dar să zâmbească aşa, să spună aşa, să consoleze aşa *cum* face prietenul meu nu poate decât el şi nimeni altul. Da, nimeni şi nimic pe lume nu-mi va compensa pierderea lui. Aici, în prietenie, începe revelarea persoanei şi de aceea aici încep şi adevăratul, profundul păcat şi adevărata, profunda aseitate. E posibil să spui o mare minciună despre sine în multe volume de *opere*; dar nu poţi rosti nici una cât de mică în *comuniunea de viaţă* cu un prieten: „Precum nu se aseamănă faţă cu faţă, tot aşa inima unui om cu inima altuia" (*Pilde* 27, 19). Raportul dintre cotidian şi eroic seamănă cu raportul dintre trăsăturile feţei şi petele întâmplătoare de lumină de pe ea: cele din urmă pot fi de efect, dar nu au legătură cu ceea ce ne este drag sau ne dezgustă la faţa respectivă, cu ceea ce admirăm sau ne repugnă. Însă prietenia se fundamentează pe aceste penumbre, care pun în evidenţă trăsăturile feţei, pe zâmbete, pur şi simplu pe viaţă, pe acea viaţă în care într-adevăr se întronează definitiv sau dragostea, sau ura. Ia-i omului eroismul şi el va rămâne ceea ce este; încearcă să separi mintal de el sfinţenia *de profunzime* sau dragostea *de profunzime*, viaţa lui intimă şi păcatul lui intim, care se întrevăd în fiecare gest al lui şi... nu mai rămâne nici urmă din om, aşa cum se întâmplă cu apa, când extragi hidrogenul din ea.

Această dezintegrare finală, această distilare fracţionată a omului vor fi săvârşite complet de Duhul Sfânt, la sfârşitul veacului. Iar aici, acum, această dezintegrare poate fi săvârşită printr-un om care iubeşte sincer, căci numai el ne va arăta ceea ce tăinuim. Aici se revelează încă o dată natura metafizică a legăturii de prietenie. Prietenia nu este numai psihologică şi etică, ci este în primul rând ontologică şi mistică. Aşa a fost ea considerată în toate timpurile de către toţi cei care au contemplat viaţa în profunzime. Ce este prietenia? Contemplarea de sine prin prieten în Dumnezeu.

Prietenia constă în a te vedea cu ochii altuia, dar în faţa unui al treilea, anume în faţa Celui de-al Treilea. Eul meu, reflectându-se în prieten, în eul lui, îşi recunoaşte *celălalt* eu. Aici se impune, în mod firesc, imaginea oglinzii care de-atâtea secole încearcă să depăşească pragul conştiinţei. O utilizează şi Platon: după cel mai mare cunoscător ai τῶν ἐρωτικῶν, platonicianul Socrate, „în cel ce iubeşte, ca într-o oglindă, te vezi pe tine însuţi, ὥσπερ δὲν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν"[789]. Iar peste de două ori câte două-sprezece secole, găsim un ecou aproape literal la Schiller: „Posa se vedea, spune el, în această frumoasă oglindă (adică în prietenul său, Don Carlos) şi se bucura de propria lui imagine"[790]. Această achiziţie şi recunoaştere a sinelui în sentimentul consonant al prietenului este exprimată concret în cuvintele pe care Don Carlos i le spune lui Filip:

> „Ce dulce, ce bine este să te transfigurezi
> într-un suflet frumos; ce dulce e să crezi
> că bucuria noastră îmbujorează obrajii prietenului,
> că tristeţea noastră face să se strângă alt piept,
> că doliul nostru umezeşte alţi ochi"[791].

Iar Homer, încă înainte de Platon, a notat, pe marginea prieteniei, că „divinitatea îi conduce întotdeauna unul către altul pe cei ce se aseamănă, ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον"[792] şi îi face să se cunoască (la acest pasaj se referă şi Platon în *Lisis*), iar Nietzsche, după Schiller, afirmă că fiecare om îşi are propriul μέτρον şi că prietenia înseamnă doi oameni, dar un singur μέτρον comun sau că, altfel spus, prietenia este ordinea identică a două suflete[793].

Dar prietenul nu este numai eul, ci şi alt eu, alt pentru-eu. Totuşi eul este unic şi tot ce este altul în raport cu eul apare deja şi ca non-eu. Prietenul este un eu care este non-eu: prietenul este *contradictio* şi în însăşi noţiunea lui este împletită o antinomie. Dacă *teza* prieteniei este identitatea şi asemănarea, atunci *antiteza* ei este non-identitatea şi non-asemănarea. Eu nu pot iubi ceea ce nu este eu, căci atunci aş admite în mine ceva străin sinelui. Dar totodată, iubind, nu vreau ceea ce sunt eu însumi: într-adevăr, la ce-mi trebuie ceea ce am deja? Această contradicţie de sine a prieteniei este pusă în evidenţă în *Lisis* de tânărul Platon; Schiller o redescoperă. „Dragostea, spune el relativ la prietenie, în opoziţie cu cele spuse mai sus, nu apare între două suflete care sună la fel, ci care sună în armonie"; şi încă: „Cu plăcere, scrie

Iulius, adresându-se prietenului său Rafael, cu plăcere îmi văd sentimentele în oglinda mea, dar cu o plăcere înflăcărată devorez sentimentele tale, superioare, pe care nu le posed"[794].

În iubire are loc un schimb de fiinţe, o completare reciprocă. „Atunci când urăsc, ne încredinţează Schiller prin cuvintele lui Iulius, mă deposedez de ceva; când iubesc, mă îmbogăţesc cu ceea ce iubesc."[795] Dragostea îmbogăţeşte; Dumnezeu, care este în posesia dragostei desăvârşite, este Cel Bogat*: El este bogat prin Fiul Său, pe Care îl iubeşte; El este Plenitudinea.

Asemănarea, τὸ ὅμοιον, şi non-asemănarea sau opoziţia, τὸ ἐναντίον, sunt la fel de necesare în prietenie, formând teza şi antiteza acesteia. În dialectica lui Platon, acest caracter antinomic al prieteniei este surmontat sau, mai exact, este acoperit de noţiunea de „apartenenţă", care se substituie amândurora; prietenii, spune Platon, „îşi aparţin în esenţă unul altuia, οἰκεῖοι"[796], „îşi aparţin" în sensul că fiecare dintre ei este *o parte* din celălalt, care îi completează un defect metafizic al fiinţei şi de aceea este omogenă cu el. Dar nici noţiunea logică a *apartenenţei*, nici plastica imagine mitică a *androginului*[797], care are aceeaşi valoare, nu poate umple prăpastia dintre cei doi piloni ai prieteniei, căci şi această noţiune, şi această imagine nu sunt, în realitate, decât *semnul* abreviat al antinomiei eu şi non-eu.

Prietenia mai poate fi asimilată *consonanţei*. Viaţa este o serie compactă de disonanţe; dar prin prietenie ele se rezolvă şi viaţa socială îşi primeşte în prietenie sensul şi împăcarea. Dar, aşa cum unisonul strict nu dă nimic nou, iar tonurile apropiate, dar de înălţimi inegale, se combină în aritmii insuportabile pentru auz, la fel se întâmplă şi în prietenie: o apropiere excesivă a organizării sufletelor, când lipseşte identitatea, duce la ciocniri perpetue, la aritmii insuportabile prin caracterul lor neaşteptat şi imprevizibil, care irită precum o lumină intermitentă.

Aici, în noţiunea de consonanţă, înfăşurăm iarăşi antinomia, căci tonurile consonante trebuie să fie simultan prin ceva egale şi diferite între ele. Însă, oricare ar fi natura metafizică a prieteniei, ea este o condiţie esenţială a vieţii.

Prietenia îi dă omului cunoaşterea de sine; ea îi arată unde şi cum trebuie să lucreze asupra propriei persoane. Dar această transparenţă a eului pentru sine însuşi se atinge numai în interacţiunea *de viaţă* a persoanelor care iubesc. „Împreună" al prieteniei este sursa puterii ei. Chiar şi despre viaţa de obşte, Sf. Ignatie Teoforul, indicând forţa misterioasă, miraculoasă pe care creştinii o primesc ca urmare a convieţuirii, le scria efesenilor: „Deci, străduiţi-vă să vă adunaţi cât mai *strâns* pentru a-I mulţumi şi a-L slăvi pe Dumnezeu. Căci când sunteţi strânşi unul lângă altul într-un loc, puterile satanei sunt nimicite şi pierzania la care vă duce este evitată prin identitatea de gândire a credinţei voastre, ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Nu este nimic mai bun decât pacea, în care încetează orice război între cele cereşti şi cele pământeşti"[798].

Aici se arată clar că „împreună" al dragostei nu trebuie să se limiteze doar la gândirea abstractă şi că necesită neapărat manifestări tangibile, concrete,

* Joc de cuvinte: *Bog* (Dumnezeu) şi *bogatîi* (bogat) (n.t.).

inclusiv atingerea „strânsă". Nu trebuie doar să ne „iubim" unii pe alţii, ci trebuie să fim în acelaşi timp împreună, πυκνῶς, la un loc, să încercăm pe cât posibil să fim πυκνότερον, strânşi unii într-alţii. Însă când sunt prietenii mai aproape unul de altul, dacă nu atunci când se sărută? Însuşi cuvântul *sărut* (*poţelui*) se apropie de cuvântul *întreg* (*ţelîi*) şi arată că verbul *a săruta* (*ţelovat'sea*) înseamnă aducerea prietenilor în starea de integritate (*ţel'nost'*), de unitate. Sărutul este unirea spirituală a persoanelor care se sărută una pe alta[799]. Legătura sa preponderentă tocmai cu prietenia, cu φιλία, se vede din denumirea sa grecească, φίλημα; în plus (s-a mai amintit despre asta), φιλεῖν, cu sau fără adăugirea τῷ στόματι, cu buzele, semnifică în mod direct *a săruta*.

Creştinii trebuie să trăiască o viaţă comună, să-şi lumineze şi să-şi impregneze viaţa cotidiană cu apropierea chiar exterioară, trupească; atunci vor primi forţe noi, nemaiauzite, care îl biruie pe Satana, care spală şi vor primi forţe noi, nemaiauzite, care îl biruie pe Satana, care spală şi îndepărtează toate puterile lui necurate. Iată de ce acelaşi sfânt (Ignatie) îi scrie Sfântului Policarp, episcop de Smirna, scriind deci întregii Biserici: „Lucraţi împreună, străduiţi-vă împreună, alergaţi împreună, suferiţi împreună, odihniţi-vă împreună, vegheaţi împreună, ca iconomi, oaspeţi şi servi ai lui Dumnezeu"[800].

Având, poate, în faţa ochilor spirituali aceste cuvinte ale sfătuitorului său deja plecat dintre cei vii, Sf. Policarp de Smirna îi învăţa, la rândul său, pe filipeni: „Cel care are dragoste, ἀγάπην, este departe de orice păcat"[801].

Şi aici se repetă ideea fundamentală. Dragostea îi dă forţe speciale celui care iubeşte, iar aceste forţe biruie păcatul; ele spală şi îndepărtează, după cum spune Teoforul, puterile Satanei şi pierzania la care el îi duce pe oameni.

Acelaşi lucru îl repetau şi alţi oameni, care cunoşteau legile vieţii duhovniceşti. Astfel, starețul mănăstirii din Svir, părintele Teodor, înaintea morţii, recomanda cu blândeţe paternă: „Părinţii mei! Pentru Dumnezeu, nu vă despărţiţi unii de alţii, deoarece acum, în timpul nostru dezastruos, poţi găsi puţini oameni cu care să schimbi cu inima curată fie şi numai o singură vorbă"[802].

Aceste cuvinte sunt cât se poate de semnificative: ele nu spun că oamenii trebuie să nu fie răi, să nu se mânie unul pe celălalt sau să nu se certe. Nu, aici este enunţată cât se poate de clar necesitatea *de a fi împreună*, exterior, trupeşte, empiric, în viaţa de zi cu zi.

Biserica a considerat întotdeauna şi consideră că această vieţuire împreună este atât de indispensabilă, atât de legată esenţialmente de tot ce este mai bun în viaţă, încât chiar şi la căpătâiul *răposaţilor* auzim vocea Ei: „Ce este bun şi ce este frumos, decât numai a locui fraţii împreună!". Lângă sicriul unuia dintre apropiaţii mei, mi-a atins inima această aspiraţie către prietenie. Chiar şi atunci, mi-am zis eu, când s-au încheiat toate socotelile cu viaţa, se pomeneşte, cu dorinţă arzătoare, despre convieţuire, despre idealul prieteniei. De-acum nu mai e nimic, nu mai e însăşi viaţa! Însă rămâne totuşi nostalgia comuniunii prieteneşti. Oare nu rezultă de aici că prietenia este ultimul cuvânt al elementului propriu-zis *uman al eclezialităţii*, culmea omeniei? Cât timp omul rămâne om, el caută prietenia. Idealul prieteniei nu este înnăscut la om, ci este aprioric lui[803]; este un element constitutiv al naturii sale.

Ioan Hrisostom[804] chiar interpretează *întreaga* dragoste creştină ca prietenie. În spiritul de sacrificiu al apostolului Pavel, care era gata să se arunce chiar şi în gheenă de dragul celor iubiţi, el vede „dragostea înflăcărată a prieteniei". „Vreau, spune el, să dau un exemplu de prietenie. Prietenii, prietenii întru Hristos, sunt mai preţioşi decât părinţii şi copiii." În continuare, este dat exemplul primilor creştini din comunitatea Ierusalimului, descrisă în *Fapte* 4, 32-35. „Iată prietenia, continuă sfântul părinte, când oamenii nu mai iau drept al lor ceea ce este a lor, ci consideră că este al aproapelui, iar ceea ce are aproapele consideră că le este străin, când unul are grijă de viaţa altuia ca de a sa proprie, iar celălalt îl răsplăteşte cu aceeaşi grijă reciprocă!" În absenţa unei asemenea prietenii, Hrisostom vede un păcat al omenirii şi sursa tuturor răutăţilor şi chiar a ereziilor. „Dar unde, va întreba cineva, poţi găsi un asemenea prieten? Chiar că nicăieri nu se poate; pentru că nu vrem să fim astfel; dar dacă am vrea, am putea, am putea foarte bine. Dacă aşa ceva ar fi fost într-adevăr cu neputinţă, Hristos nu ne-ar fi sfătuit şi nu ne-ar fi vorbit atâta despre dragoste. Mare lucru este prietenia – şi în ce măsură este mare, asta *nimeni n-o poate pricepe*, nici un cuvânt n-o poate exprima, dacă omul nu a aflat-o din propria lui experienţă. Neînţelegerea ei a produs ereziile; ea face ca elinii să rămână până astăzi elini" etc.

A fi împreună, a co-exista este necesar în viaţa comunitară, parohială. Dar cu atât mai mult acest „co-" se referă la viaţa prietenească, unde apropierea concretă are o forţă specială, şi aici acest „co-" primeşte o valoare *gnoseologică*. Acest „co-", înţeles ca „sarcini purtate unii altora" (*Galateni* 6, 2), ca ascultare reciprocă, este şi nervul vital al prieteniei, şi crucea ei. Şi de aceea, asupra lui, asupra acestui „co-" oamenii cu experienţă au insistat de atâtea ori în decursul întregii istorii a Bisericii.

Astfel, vorbind despre însoţirea monahilor câte doi, Thomas de Canterbury citează un proverb popular: *„Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum"*, adică: „Pentru un ostaş novicele este slugă, pentru un cleric este tovarăş, pentru un monah este stăpân".

Da – şi orice prietenie, ca şi viaţa creştină în general, este, în acest sens, monahism. Fiecare dintre prieteni se smereşte fără cârtire înaintea tovarăşului său de viaţă, precum o slugă înaintea stăpânului; aici se justifică întru totul proverbul francez: *„Qui a compagnon, a maître,* cine are tovarăş are stăpân". Tocmai în aceasta constă ascultarea prieteniei, purtarea crucii prietenului.

Fidelitatea prieteniei deja legate, trăinicia prieteniei, ca şi trăinicia căsătoriei, tăria până la sfârşit, până la „sângele muceniciei" – iată principalul comandament al prieteniei, şi în respectarea acestuia se află toată forţa ei. Numeroase sunt tentaţiile de a te dezice de prieten, multe sunt ispitele de a rămâne singur sau de a stabili noi relaţii. Dar cine a rupt o relaţie, le va rupe şi pe celelalte, pentru că la el nevoinţa duhovnicească este substituită de năzuinţa la confort sufletesc; iar acesta nu poate şi nu trebuie atins în nici un fel la prietenie. Dimpotrivă, fiecare nevoinţă săvârşită conferă tărie prieteniei. La înălţarea zidurilor, cu cât mai multă apă se toarnă pe cărămizi, cu atât mai solid va fi peretele; la fel şi prietenia devine mai temeinică cu cât mai multe sunt lacrimile vărsate pentru ea.

Lacrimile sunt cimentul prieteniei, dar nu orice lacrimi, ci acelea care izvorăsc din dragostea ce nu se poate exprima şi din amărăciunile pricinuite de prieten. Şi cu cât mai mare este prietenia, cu atât mai multe sunt lacrimile; la fel, cu cât sunt mai multe lacrimile, cu atât mai mare este prietenia.

Lacrimile în prietenie sunt ca şi apa în cazul unui incendiu la o fabrică de alcool: cu cât mai multă apă se toarnă în foc, cu atât mai mari sunt flăcările.

Şi ar fi o greşeală să credem că lacrimile provin doar din prea puţină dragoste. Nu, căci „există seminţe care încolţesc în sufletul nostru numai sub ploaia de lacrimi vărsate din cauza noastră; totuşi, aceste seminţe fac flori frumoase şi poame tămăduitoare... Nu ştiu dacă m-aş decide să iubesc un om pe care nimic nu l-a făcut să plângă. Foarte des, cei care m-au iubit mai mult m-au făcut să sufăr mai mult, căci o neştiută cruzime, gingaşă şi sfioasă, este de obicei sora tulburătoare a dragostei. În fiece loc, dragostea caută dovezi de dragoste – şi cine nu este înclinat să caute aceste dovezi în primul rând în lacrimile celui iubit?... Nici moartea n-ar fi suficientă pentru a-l convinge pe un om care iubeşte, dacă el s-ar hotărî să asculte până la capăt de cerinţele dragostei, căci clipa morţii i-ar părea prea scurtă cruzimii lăuntrice a dragostei; de cealaltă parte a morţii este loc pentru o mare de îndoieli; cei care mor împreună nu mor, se pare, fără îngrijorare. Aici este nevoie de lacrimi îndelungate şi lente. Tristeţea este hrana principală a dragostei; şi orice dragoste care nu se nutreşte, cât de puţin, din tristeţe pură moare precum un nou-născut care este hrănit ca un adult... E nevoie – vai! – ca dragostea să plângă, şi foarte des, în momentul anume când se înalţă hohotele de plâns, lanţurile dragostei se forjează şi se călesc pentru toată viaţa"[805].

Mai devreme sau mai târziu apare apropierea lăuntrică a persoanelor, împletirea cea mai strânsă între cele două lumi interioare. „Mai înainte, spune un erou al lui Shakespeare, mai înainte te iubeam ca pe un frate, dar acum te respect ca pe sufletul meu." Mai înainte relaţia era superficială, acum a trecut la rădăcinile mistice ale prietenilor. Comunicarea între suflete nu se mai realizează prin fenomene, ci mai profund. E frumos pentru că mi-e drag, nu mi-e drag pentru că-i frumos. Orice om din afara mea caută ce-i *al meu*, nu mă caută *pe mine*. Şi Apostolul scrie: „Nu caut ale voastre, ci pe voi, οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς" (*II Corinteni* 12, 14). Cel din afară cere cu insistenţă „lucrarea", prietenul mă caută pe mine „însumi". Cel din afară doreşte ce-i *al tău*, primeşte *din* tine, *din* plinătate, adică o parte – şi această parte i se topeşte în mâini, ca spuma. Numai prietenul, dorindu-te *pe tine*, oricum ai fi, primeşte prin tine totul, plinătatea, şi se îmbogăţeşte cu ea. E uşor să primeşti *din* plinătate; asta înseamnă să trăieşti pe socoteala altuia. Dar e greu să primeşti plinătatea, căci mai întâi trebuie să-l primeşti pe însuşi prietenul tău şi să găseşti în el plinătatea, iar prietenul nu poate fi primit fără să te dăruieşti; şi e greu să te dăruieşti. Un dar superficial şi periferic pretinde o răsplată de acelaşi fel; dar un dar „intim" şi central pretinde o răsplată „intimă" şi centrală. De aceea, fii larg la mână şi celor din afară aruncă-le *din* plinătatea ta, din tine; nu fi zgârcit cu sinele tău. Dar

numai prietenului tău, în taină, transmite-i sărăcia ta, pe tine, însă nu mai înainte ca el să-ţi spună: „Nu te rog să-mi dai ale tale, ci pe tine dăruieşte-mi-te; nu plâng după ale tale, ci după tine".

Iar când prietenii vor ajunge să se descopere unul în celălalt, atunci întreaga persoană, cu plenitudinea ei, devine transparentă, până se vede ceea ce e intim, până când văzul şi auzul devin clare.

„În fiecare prietenie cât de cât îndelungată, spune M. Maeterlinck[806], vine un moment tainic, când începem să percepem, ca să spunem aşa, locul exact al prietenului nostru în raport cu necunoscutul care-l înconjoară, poziţia destinului faţă de el. Din acest moment ne aparţine într-adevăr... O cunoaştere infailibilă, se pare, s-a născut fără o cauză anume în sufletul nostru în ziua când ochii noştri s-au deschis în acest fel şi suntem siguri că evenimentul care, se pare, îl pândeşte pe omul cutare, nu-l poate atinge. Din acest moment, o parte specială a sufletului domneşte asupra prieteniei chiar în fiinţele cele mai obscure. Parcă are loc un fel de transpunere a vieţii. Şi când, întâmplător, îl întâlnim pe unul dintre cei pe care i-am cunoscut aşa şi vorbim cu el despre ninsoare sau despre femeile ce trec pe alături, atunci în fiecare dintre noi există câte ceva care se salută cu acel ceva corespondent din celălalt, se studiază şi se interoghează fără ca noi să vrem, se interesează de întâmplări şi vorbeşte despre evenimente pe care noi nu le putem înţelege."

Dar această întrepătrundere a persoanelor este o *problemă,* nu un *dat* dintotdeauna al prieteniei. Când este realizată, prietenia, prin forţa lucrurilor, devine indisolubilă, şi fidelitatea persoanei prietenului încetează a mai fi o faptă eroică, pentru că *nu poate fi* încălcată. Atâta timp cât această unitate supremă nu este atinsă, conştiinţa bisericească a considerat întotdeauna şi consideră că fidelitatea nu este *necesară* doar pentru păstrarea prieteniei, ci şi pentru viaţa însăşi a prietenilor. Păstrarea prieteniei începute dă totul, încălcarea ei nu înseamnă numai încălcarea prieteniei, ci pune în pericol însăşi existenţa spirituală a apostatului: căci sufletele prietenilor începuseră deja să se îngemăneze.

Totuşi, există o patimă care pândeşte prietenia, care, într-o clipă, poate rupe ataşamentele cele mai sfinte. Este mânia. De ea trebuie prietenii să se teamă cel mai tare. „Nimic, spune un psiholog[807], nimic nu nimiceşte atât de irezistibil acţiunea interdicţiilor ca mânia, pentru că existenţa ei este distrugere şi numai distrugere, cum s-a exprimat Moltke referitor la război. Această proprietate a mâniei face din ea un aliat preţios al oricărei altei patimi. Plăcerile cele mai preţioase sunt spulberate cu bucurie feroce dacă încearcă să reţină explozia noastră de furie. În acest moment nu e mare lucru să rupem prietenia, să renunţăm la vechile privilegii şi drepturi, să rupem orice legături şi relaţii. În distrugere, găsim un fel de bucurie austeră; şi ceea ce se numeşte slăbiciune de caracter, în majoritatea cazurilor, se reduce, probabil, la neputinţa de a ne sacrifica eul inferior şi tot ce i se pare drag şi scump."

Voi cita două povestiri din *Vieţile sfinţilor,* care arată punctul de vedere al Bisericii asupra necesităţii respectării prieteniei.

Despre încălcarea dragostei prieteneşti din pricina mâniei răbufnite şi despre efectele acestei încălcări ne vorbeşte o „povestire" foarte răspândită şi populară la vremea ei, numită *Despre doi fraţi în duh, diaconul Evagrie şi popa Tit.* Ca învăţătură, subiectul povestirii este pictat şi pe peretele pridvorului bisericii sihăstriei lui Zosima, din apropierea Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad; iată această povestire[808]:

„Trăiau doi fraţi în duh în sfântul lăcaş Pecersk, diaconul Evagrie şi preotul Tit, care aveau mare iubire şi neprefăcătorie între ei, încât toţi se mirau de înţelegerea dintre ei şi de dragostea lor nemărginită. Diavolul care urăşte binele, care răcneşte întotdeauna precum leul, căutând pe cine să înfulece, a făcut duşmănie şi ură între ei. Nici nu mai voiau să se vadă la faţă şi se fereau unul de altul, chiar dacă fraţii i-au rugat de multe ori. Când Evagrie voia să stea în biserică, Tit trecea cu cădelniţa, făcând astfel încât să-l ocolească pe Evagrie fumul de tămâie. Când nu-l ocolea, nu cădelniţa Tit spre el. Rămânând mult timp în întunericul păcatului şi slujind fără să-şi ceară iertare, Evagrie s-a împărtăşit în starea de mânie, făcând pe placul duşmanului care i-a înarmat. Puţin după aceea, Tit s-a îmbolnăvit foarte tare şi, zăcând de-acum fără speranţă, plângea mult pierderea suferită. Şi a trimis cu rugăminţi la diacon spunând: «Iartă-mă, frate, pentru Dumnezeu, că m-am mâniat nebuneşte pe tine». Acesta însă, l-a blestemat cu vorbe grele. Dar bătrânii, văzând că Tit moare, l-au târât cu forţa pe Evagrie ca să-şi ia rămas bun de la el. Iar bolnavul, văzându-şi fratele, închinându-i-se, i s-a prăbuşit la pământ, la picioarele lui, şi i-a spus printre lacrimi: «Iartă-mă, părinte, şi binecuvântează-mă». Iar el, fără milă şi crunt, i-a întors spatele în faţa tuturor, zicând: «Nu vreau deloc să am iertare de la el, nici în veacul acesta, nici în cel viitor». Şi de-abia se desprinse din mâinile bătrânilor, şi căzu. Când aceştia au vrut să-l ridice, el era mort. Şi n-au putut nici să-i întindă mâinile, nici gura să i-o închidă, ca şi cum ar fi fost mort de mult. Bolnavul s-a ridicat iute, ca şi cum n-ar fi bolit niciodată. S-au înspăimântat bătrânii de moartea lui năprasnică şi de vindecarea grabnică a celuilalt. Şi, plângându-l foarte tare, l-au îngropat pe Evagrie cu gura şi ochii deschişi şi mâinile desfăcute. L-au întrebat pe Tit ce s-a întâmplat. Acesta a mărturisit părinţilor spunând: «Am văzut, zice, îngerii depărtându-se de mine şi plângându-mi sufletul. Iar diavolii se bucurau de mânia mea. Şi atunci am început să-mi rog fratele să mă ierte. Atunci l-aţi adus la mine şi am văzut un înger nemilos cu o suliţă de foc, care, atunci când el nu m-a iertat, l-a lovit, iar el a căzut mort. Iar mie mi-a întins mâna şi m-a ajutat să mă ridic». A zis avva Iacov: «Aşa cum opaiţul luminează o odaie întunecoasă, şi frica de Dumnezeu pătrunde în inima omului, îl luminează şi îl învaţă toate poruncile dumnezeieşti»".

Pentru a elucida, acum, ce anume numesc eu fidelitate a prieteniei, citez o povestire a Fericitului Ioan Moshu despre doi prieteni asceţi din Ierusalim. Iată această floare parfumată din *Livada duhovnicească*[809], în toată simplitatea ei plină de har:

„Spunea avva Ioan anahoretul, supranumit Cel de foc:

Am auzit de la avva Ştefan Moabitul:

Odată ne aflam la mănăstirea marelui chinoviarh, τοῦ μεγάλου κοινοβιάρχου, Sf. Teodosie. Erau acolo doi fraţi care făcuseră jurământ că nu se vor despărţi nici în viaţă, nici după moarte. Deşi în chinovie erau sfătuitorii tuturor, unul dintre fraţi a început a fi ispitit de patima curviei şi, neavând putere să se împotrivească patimei, i-a spus fratelui său:

– Dezleagă-mă, frate! Căci mă doboară curvia şi vreau să plec în lume.

Iar fratele a început să-i dea poveţe şi să-i spună:

– Nu, frate, nu-ţi strica lucrarea.

Celălalt i-a zis:

– Sau vino cu mine ca să săvârşesc fapta, sau dezleagă-mă şi lasă-mă să plec.

Fratele, nedorind să-l părăsească, a plecat cu el în oraş. Fratele împătimit a intrat în spelunca unei desfrânate; celălalt frate, stând afară, a luat un pumn de ţărână, a început să şi-o toarne în cap, tânguindu-se amarnic. Când, după ce şi-a făcut treaba, celălalt a ieşit din speluncă, fratele lui i-a spus:

– Ce folos ai căpătat, frate, de pe urma acestui păcat? Nu mai degrabă ţi-ai făcut rău? Hai înapoi la locul nostru.

Celălalt i-a răspuns:

– Nu mai pot merge în pustie. Dar tu du-te. Eu rămân în lume.

După ce s-a străduit zadarnic să-l convingă să meargă în pustie, a rămas şi el în lume şi au început amândoi să lucreze ca să aibă ce mânca.

În timpul acela avva Avramie, care zidise de curând lăcaşul aşa-numiţilor «avramiţi», arhiepiscopul de mai târziu al Efesului, un păstor frumos, καλός, şi blând, îşi construia mănăstirea sa, a aşa-numiţilor «bizantini». Deci plecând de la mănăstirea lor, fraţii au început să lucreze acolo şi să primească plată. Iar cel căzut în curvie lua plata amândurora şi pleca în fiecare zi în oraş, unde cheltuia banii pentru desfrânare. Celălalt postea în fiecare zi şi păstra o mare tăcere, îşi făcea treaba şi nu sufla o vorbă. Meşterii, văzând zi de zi că nu mănâncă şi nu vorbeşte, că e mereu pe gânduri, i-au vorbit lui avva Avramie despre el şi despre purtarea lui, spunând că este un sfânt. Atunci marele Avramie l-a chemat pe lucrător în chilia sa şi l-a întrebat:

– De unde eşti, frate? Şi ce ocupaţie ai?

Acesta i-a mărturisit totul şi i-a spus:

– De dragul fratelui meu rabd, pentru ca Dumnezeu, văzându-mi amărăciunea, să-l mântuiască pe fratele meu.

După ce a auzit toate astea, dumnezeiescul Avramie i-a spus:

– Domnul ţi-a dăruit sufletul fratelui tău!

Ei bine, de îndată ce l-a slobozit avva Avramie pe acel frate, ieşind din chilie, a venit în faţa lui celălalt frate:

– Frate, ia-mă în pustie, ca să mă mântuiesc!

Imediat deci l-a luat şi l-a dus într-o peşteră, în apropierea sfântului Iordan şi l-a închis acolo, iar după câtva timp, apropiindu-se foarte mult cu duhul de Dumnezeu, acesta s-a sfârşit. Iar fratele a rămas în peştera aceea, după cum jurase, ca să moară şi el tot acolo".

Iată încă alte câteva trăsături ale prieteniei, conturate de însăşi viaţa. După moartea unuia dintre apropiaţii mei, mi-a rămas jurnalul lui. Printre multe alte dificultăţi ale vieţii, răposatul era chinuit de acest tragism al prieteniei, de această necesitate de a-şi pune sufletul pentru prietenul său sau, mai exact, de absurditatea *aparentă* a acestui sacrificiu. Şi, cred eu, la mijloc era multă neînţelegere reciprocă. Cred chiar că răposatul nu a reuşit s-o accepte până la capăt. Dar, pentru a-mi explica ideea, pentru concreteţea reprezentărilor prieteniei, notaţiile lui oferă un material destul de valoros. Citez aproape la întâmplare câteva fragmente din acest jurnal, aproape în forma originală:

„M*** doarme încă, se odihneşte după slujba de dimineaţă şi cea de amiază. Dar gândul meu se întoarce mereu la el şi îmi alungă somnul. M*** mă nelinişteşte într-adevăr. Ce fac eu pentru el? Ce îi ofer? E bolnav şi la trup, şi la suflet. Se plictiseşte, îşi simte sufletul pustiu. Şi până acum nu i-am dat nici o firimitură de conţinut. Şi doar simt foarte bine că trebuie să dau socoteală pentru el în faţa lui Dumnezeu... Nu mă pricep să-i port de grijă nici aproapelui. Căci Evanghelia a eliminat acea înţelegere *metafizică* a aproapelui, conform căreia «aproapele, ὁ πέλας» este o rudă etc., într-un cuvânt, un om legat nu prin legături spaţiale vizibile, ci prin altele, mai ontologice, şi a stabilit înţelegerea *geometrică* a aproapelui. «Aproapele, ὁ πέλας» este acela care este *aproape*, πέλας, la îndemână. Cu cine te-ai întâlnit, cu cine s-a întâmplat să fii aproape, de acela îngrijeşte-te. Şi dacă l-ai părăsit pe unul, cine va garanta pentru fidelitatea ta faţă de altul? N-are rost să zbor în ţinuturile stelare. Ajunge, ajunge cu atâta platonism! M*** e aproapele meu pentru că îmi este cel mai apropiat, e în aceeaşi cameră cu mine. Dar, Doamne! Învaţă-mă ce să fac ca să-i ofer tihnă şi bucurie, pentru ca prin mine M*** să dobândească pacea Ta".

„Oare să mă rog ca să-ţi fie ţie bine sau ca tu să fii bun? Mă rog să fii bun, prietene şi frate al meu, şi am aceeaşi suferinţă ca şi tine".

„Maikov spune undeva:

«Dacă vrei să trăieşti netulburat, senin,
Fără să ştii amărăciunile vieţii, până la adânci bătrâneţi,
Prieten nu-ţi căuta şi nu te numi prieten al nimănui:
Mai puţină bucurie, dar şi mai puţină amărăciune vei gusta».

Da, dar aici important este acest «dacă». Şi cred că nu numai succesiunea ritmică a amărăciunii şi bucuriei împreună cu un prieten este infinit mai preţioasă decât o viaţă uniformă şi lin curgătoare de unul singur, dar nici durerea continuă alături de un prieten n-aş schimba-o pe bucuria continuă de unul singur.

Există lucruri de care nu omul trebuie să se îngrijească, ci prietenul său. Dar dacă prietenul *nu vrea* să se îngrijească? Atunci nimeni nu trebuie să se îngrijească. Dacă prietenul ignoră pieirea sa şi a prietenului, atunci trebuie să pieri. Trebuie să te prăbuşeşti, neaşteptând să te cruţe şi să te oprească cineva. Astăzi, beţia, mâine, altceva, poimâine, încă ceva, răspoimâine, una, răs-răspoimâine, alta etc. etc. Din zi în zi se distruge sufletul. Din zi în zi se pustieşte sufletul. Din zi în zi viaţa devine tot mai absurdă. Şi nici o speranţă că va apărea o rază de lumină, nici o speranţă de ceva mai bun. Nu există speranţa purităţii. Tot mai jos şi mai jos. Mai carnal şi mai carnal. Îmi pare rău de el şi nu îndrăznesc să-l părăsesc. Iar împreună cu el trebuie să pier. Împreună cu el trebuie să cad. Trece timpul, ore, săptămâni şi luni. Mă lasă puterile, mă părăseşte sănătatea. Totul mă părăseşte. Nu-mi mai rămâne nimic. Şi nu doar că nu sper într-un viitor mai bun – dimpotrivă, sunt absolut sigur că va fi mai rău: aşa va fi şi în continuare, tot mai rău. Sufletul mi se pustieşte. Sufletul mi se aseamănă din ce în ce mai mult cu ţărâna. Piatra de mormânt îmi apasă pieptul. Şi pe deasupra, minciuna: «Dormi?... Mă duc să stau un pic de vorbă». Nu-i adevărat! Şi bine zicea M***: «Nu te băga». Am încercat, m-am băgat şi pier, şi nu pot ajuta pe nimeni. «Am gustat un pic de miere şi iată că mor.» Trebuie să plec de aici. Mai înainte m-a reţinut gândul la Dumnezeu. Iar acum lanţul e de două ori mai trainic, din pricina milei. Mi-e milă de M***. Ce se va întâmpla cu el? Cum se va descurca fără mine? Şi rabdă. Totuşi, trebuie să plec".

„Domne, Dumnezeule al meu! Oare asta-i viaţa? Oare asta-i viaţa unui om mediu, slab, obişnuit? Doamne Iisuse! Oare asta-i viaţa toată? Doamne! Învaţă-mă, cum să fac, cum să-l scot pe M***? Cum să scap de păcate şi abrutizare? Ah, mi-e frică, mi-e frică, Doamne! Mi-e frică pentru sufletul omenesc. Oricum, trebuie *să plec* de aici, sau să mor, sau să plec la mănăstire. În pustie. Doamne, ia-mă în pustie, târăşte-mă cu forţa, dacă nu-s în stare să fac nimic nici cu mine însumi, nici cu M***, nici cu altcineva. Dacă n-ai făcut nimic cu tine, *cum*

să-l ajuţi pe altul? Şi ştiu că M*** a început să decadă din momentul când a văzut că eu n-am putut face nimic cu mine însumi. Poate s-ar fi întâmplat şi fără mine, dar s-ar fi întâmplat mai târziu. Însă acum, oricum aş interpreta realitatea, vinovat sunt eu şi numai eu.

Se zice: «E un fleac». Da, «asta-i un fleac», «cealaltă e un fleac». Fie. Însă în acest caz este firesc să-ţi pui întrebarea: «Ce e pozitiv, ce e bine, ce este asta şi ce nu e un fleac?». Nimic, nimic, nimic! Nenorocirea e că *toată* viaţa nu-i decât gunoi, că în toată viaţa nu există nimic bun. Mai bună e o viaţă plină de păcat, având conştiinţa păcatului, decât prăpastia şi vidul, decât această nediferenţiere a sfinţeniei de păcat, a lui Dumnezeu de diavol, decât această «nesimţire pietrificată»".

„E clar, M*** evită orice conversaţie serioasă despre lucrurile obiective sau care ne privesc personal. Treburile importante pretind o rezolvare. El tergiversează, nu vrea să vorbească şi, dacă încerci să găseşti singur o rezolvare, se înfurie şi se irită. Un punct mort şi gata. Este afabil numai atunci când îi ţii isonul în disperarea lui şi... a ta. Dar dacă şopteşti ceva împotrivă, îşi iese din fire sau stă bosumflat zile la rând. Şi eu, şi eu stau bosumflat, pentru că nu ştiu ce să fac şi ce-o să fie cu mine. Doamne! Doamne! Ajută-mă în nepriceperea mea! În păcatul meu! În ignoranţa mea! În disperarea mea şi a lui M***! Nu vrea să se gândească la nimeni şi la nimic, deşi nu e deloc egoist din fire. «Doarme cineva la bucătărie» (adică, nu te duce acolo). «Şi ce-i cu asta? Ce mă priveşte pe mine?» Dar gata. Parcă m-aş plânge de cineva. Trebuie să mă rog mai mult, asta-i".

„Abstinenţa sexuală, dacă nu este însoţită de o stare de excitaţie, nu este nocivă fiziologic sau, în orice caz, nu este deosebit de nocivă şi, din punct de vedere ocultist şi mistic, chiar contribuie la suscitarea unor noi capacităţi. Dar abstinenţa legată de excitare, adică atunci când îţi reprezinţi că ieşi din tine prin sex, este nocivă şi cu atât mai noicvă cu cât sunt mai vii chipurile imaginaţiei: sufletul se murdăreşte şi putrezeşte, la fel cum şi trupul piere. Poate că răul cel mai mare provine din insatisfacţia permanentă. Oare nu acelaşi lucru s-ar putea spune despre ieşirea din sine prin comuniunea sufletească, prin prietenie? Căci căsătoria înseamnă «doi într-un singur trup», pe când prietenia, doi într-un singur suflet. Căsătoria este unitatea trupului, ὁμοσαρκία, iar prietenia – unitatea sufletului, ὁμοψυχία. Singurătatea, dacă nu are drept companion insistent gândul permanent la prieten, nu este nocivă şi chiar este utilă în unele privinţe, de exemplu pentru asceza tăcerii. Dar reprezentarea prieteniei în singurătate acţionează nociv. Răul cel mai mare pentru o persoană, devastarea ei cea mai mare, mortificarea ei au loc atunci când, dorindu-şi prietenia şi gândindu-se la ea, omul este nevoit să se învârtă printre oameni, să comunice *fără* o prietenie reală, când, fără să iasă din sine, se imaginează ieşit din sine, ca şi cum această ieşire s-ar fi produs cu adevărat. Dar neprimind satisfacţie spirituală şi alergând mereu după ea şi pe lângă ea, el se excită prin visarea imaginaţiei sale şi îşi cheltuieşte pentru aceasta toate puterile sufleteşti.

Oare nu aşa mi se întâmplă şi mie? Dar chiar dacă ar fi aşa, nu pot, nu am curajul, nu trebuie să-l părăsesc pe M***. Chiar dacă n-ar rămâne nimic, chiar dacă m-ar aştepta mormântul spiritual (şi poate nu doar spiritual)! Fie! Dar nu-l voi părăsi. Dacă e să pierim, atunci să pierim împreună. Dacă n-am ştiut cum să trăim împreună, măcar să murim împreună".

Întrerupem deocamdată citatele din acest jurnal.

Prietenia dă o bucurie superioară, dar tot ea pretinde şi o asceză severă. În fiecare ceas şi minut, ducându-mi cu bucurie sufletul la pierzanie de

dragul prietenului, eul şi-l recapătă, refăcut, în bucurie. Aşa cum ἀγάπη pentru un om generează φιλία pentru acesta, tot aşa şi aici, în prietenie, suverana ἀγάπη se incarnează în φιλία ca într-un mediu de viaţă. Dragostea dumnezeiască, agapică, transsubstanţializează dragostea philică şi pe această culme a sentimentului uman, precum norii care acoperă piscul dublu al Ararатului, cerescul pluteşte deasupra pământescului: „Mai mare dragoste, ἀγάπην, decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi, ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ" (*Ioan* 15, 13). Cea mai mare dragoste agapică nu este realizabilă decât în raport cu prietenii, nu cu toţi oamenii, nu cu oricine. Ea constă în „punerea sufletului pentru prieteni". Totuşi, ar fi extrem de simplistă înţelegerea conform căreia a-ţi pune sufletul pentru prieteni înseamnă să mori pentru ei. Moartea pentru prieteni nu este decât ultima (nu cea mai dificilă!) treaptă de pe scara prieteniei. Însă, înainte de a muri pentru prieteni, trebuie să le fii prieten, ceea ce se obţine printr-o nevoinţă îndelungată şi dificilă. Unul dintre eroii lui Ibsen spune: „Poţi muri pentru misiunea de viaţă a altcuiva, dar nu se poate trăi pentru misiunea de viaţă a altcuiva". Totuşi, esenţa prieteniei constă în a-ţi pierde sufletul de dragul prietenului. E un sacrificiu al întregii tale organizări, al libertăţii, al vocaţiei. Cine vrea să-şi mântuiască sufletul trebuie să şi-l pună *în întregime* pentru prieteni. Şi sufletul nu va învia, dacă nu va muri.

Prietenia este *necesară* pentru viaţa ascetică; dar este *irealizabilă* prin eforturile umane şi ea însăşi are nevoie de ajutor. Atunci cum să marcăm, psihologic şi mistic, aspiraţia firească spre unitatea prietenească? Prin ce mijlocire primeşte prietenia ajutorul haric şi prin ce hotărârea luată este fixată pentru conştiinţă? Ce legătură stabileşte prietenia în aşa fel încât să înceteze a mai fi *vrere* subiectivă şi să devină *voinţă* obiectivă? Căci, ca să-ţi învingi *întotdeauna* aseitatea, ca să sudezi de mii de ori nervii de unire a prieteniei, care se rup inevitabil şi din pricina păcatului prietenului, şi din pricina acţiunilor exterioare, pentru asta este necesar un fel de îndreptar, ceva concret cu care să se asocieze hotărârea lăuntrică de a răbda totul, până la sfârşit; şi pe deasupra, este necesar un curent tainic de energie care să înnoiască permanent prima perioadă, orbitoare, a prieteniei.

Asemenea tărie a prieteniei este dată, în primul rând, de „taina naturală" (cititorul să-mi scuze această sintagmă nepotrivită!) a *înfrăţirii* sau *fraternizării* şi, în al doilea rând, de ritualul în har crescut pe aceasta ca pe un teren natural fecund, „rânduiala fraternizării", ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν sau εἰς ἀδελφοποΐα. Nu le voi analiza aici, deoarece o asemenea analiză ne-ar scoate din domeniul teozofiei şi al trăirilor *personale*, ducându-ne în cel folcloric şi liturgic[810]. Notez doar că înfrăţirea constă esenţialmente într-o *unire reală* prin schimbul de sânge, prin schimbul de nume (uneori se mai face schimb de cămăşi, îmbrăcăminte, arme), prin consumarea în comun a unei mâncări sfinţite, printr-un jurământ de fidelitate şi printr-un sărut, aceste elemente putând să nu intervină toate deodată în forma dată de înfrăţire. Este clar că înfrăţirea corespunde conştiinţei religioase naturale. Însă în fraternizarea creştină, schimbul de sânge şi mâncarea comună sunt substituite de împărtăşirea în comun din Sfintele Daruri, din Sângele lui

Hristos, iar schimbul de nume este înlocuit de schimbul de cruciuliţe, care corespunde schimbului de nume de botez. Fraternizarea semi-bisericească, semi-populară, se săvârşeşte prin schimbul de cruciuliţe, prin jurământul de iubire frăţească şi credincioşie, care au loc la biserică, în faţa unei icoane, şi prin ţinerea alternativă în mâini a unei lumânări aprinse în decursul cântării heruvice.

Ritualul *fraternizării bisericeşti* are diferite variante, însă elementele sale principale sunt următoarele:

1) cei care se înfrăţesc vin în biserică în faţa analogului pe care se află Crucea şi Evanghelia; cel mai în vârstă dintre ei stă în dreapta, iar cel mai tânăr, în stânga;

2) rugăciuni şi ectenii pentru ca înfrăţiţii să fie uniţi în dragoste, şi care le aduc aminte exemple de prietenie din istoria Bisericii;

3) cei ce se înfrăţesc sunt legaţi cu aceeaşi cingătoare, îşi pun mâinile pe Evanghelie şi li se înmânează lumânarea aprinsă;

4) citirea Apostolului (*I Corinteni* 12, 27 – 13, 8) şi a Evangheliei (*Ioan* 17, 18-26);

5) alte rugăciuni şi ectenii, asemănătoare celor de la punctul 2;

6) se spune *Tatăl nostru*;

7) cei ce se înfrăţesc se împărtăşesc cu Sfintele Daruri, sfinţite anterior, din acelaşi potir;

8) ţinându-se de mâini, înconjoară analogul şi cântă troparul: „Doamne, caută din cer şi vezi...";

9) se sărută unul pe altul;

10) se cântă: „Iată acum ce este bun şi ce este frumos, decât numai a locui fraţii împreună" (*Psalmi* 132, 1).

Uneori se face şi schimb de cruciuliţe; se poate ca acesta să nu fie un element esenţial al rânduielii, datorită faptului că cei ce se înfrăţesc au făcut schimb de cruciuliţe înainte de ritual. Alături de împărtăşirea în comun, acest schimb este cel mai important aspect ideatic al rânduielii, în primul rând ca semn al portului reciproc al Crucii celor care se înfrăţesc şi, în al doilea rând, ca ritual care îi dă fiecăruia dintre „fraţii de cruce" o amintire concretă despre renunţarea la sine şi despre fidelitatea pentru prietenul său.

Ce reprezintă înfrăţirea? N.F. Fedorov, acest spirit profund, vedea în ea ceva de felul liturghiei. „Ritualul înfrăţirii, spune el, este o analogie perfectă a liturghiei, se încheie prin împărtăşirea cu Sfintele Daruri, sfinţite dinainte; particularităţile acestui ritual, încingerea celor care se unesc cu o singură cingătoare, înconjurarea analogului în timp ce se cântă «Uită-Te din cer şi vezi, şi cercetează via aceasta, pe care a sădit-o dreapta Ta, şi o întăreşte pe ea», nu se utilizează, probabil, în liturghie pentru că pereţii bisericii servesc, s-ar putea spune, drept cingătoare, care îi leagă pe toţi cei prezenţi, iar soboarele bisericeşti au sensul unirii pe drumul vieţii şi în cauza comună."[811] Aceste consideraţii sunt cât se poate de remarcabile. Dar, în legătură cu ele, N.F. Fedorov crede că rânduiala înfrăţirii s-a detaşat din liturghie ca „esenţă a liturghiei catehumenilor" atunci când viaţa Bisericii s-a secularizat şi când

unirea tuturor oamenilor a început să fie substituită de alianţe particulare[812]. Ne permitem să ne îndoim foarte mult de adevărul acestei minimalizări a rânduielii noastre. Problema e că viaţa bisericească este antinomică, adică nu se include într-o formulă raţională; şi, în privinţa aceasta, ea nu poate fi redusă nici numai la alianţele particulare, nici numai la unirea generală. Problema constă în faptul că şi una şi cealaltă, şi particularul şi generalul, care nu pot fi reduşi unul la celălalt, sunt la fel de necesari în cadrul ei şi sunt uniţi în procesul vieţii. Astfel, de pildă, cununia (tot un fel de liturghie) este un analog al liturghiei comunitare şi nu o desprindere de aceasta, căci e imposibil să ne imaginăm că mai întâi a existat o „căsătorie de grup" şi o cununie „generală", iar apoi, o dată cu secularizarea vieţii bisericeşti, a început monogamia. Aşa e şi cu înfrăţirea. Or, după N.F. Fedorov, rezultă că şi cununia, printre celelalte taine şi ritualuri, ar trebui considerată drept o emanaţie a liturghiei, drept un produs al descompunerii vieţii bisericeşti comune. Eroarea este evidentă!

De altfel, ideea lui N.F. Fedorov, deşi greşit formulată, este *justă în sine*. Desigur, Fedorov are dreptate: în Biserică nu poate exista nimic care să nu fie general, la fel cum nu poate exista nimic care să nu fie personal. În Biserică nu există *Privatsache*, la fel cum nu există nici „drept" impersonal. Fiecare manifestare a vieţii Bisericii, fiind *pan-eclezială* prin semnificaţia sa, are totuşi centrul său, punctul său *particular* de aplicare, în care manifestarea respectivă nu este doar cea mai puternică, ci, calitativ, este şi cu totul alta decât în alte locuri. Să luăm, de exemplu, căsătoria.

Căsătoria fiecărui membru al Bisericii este, desigur, o problemă a întregii Biserici universale, dar nu în sensul că toţi se căsătoresc împreună, ci în sensul că pentru toţi acest eveniment are o anumită valoare spirituală şi nu este ceva indiferent: pentru toţi, soţia unui frate nu devine altceva decât *soţia unui frate*; şi totuşi, pentru unul ea devine pur şi simplu soţie, iar pentru ceilalţi – soţia unui frate. Diferenţa nu este numai de grad, ci şi de calitate, deşi ambele sunt bisericeşti. Astfel, căsătoria implică *doi* oameni într-un mod strâns, cu totul special, un bărbat şi o femeie („*noi* ne cununăm"), şi într-un alt mod pe ceilalţi membri ai Bisericii („*ei* se cunună"). Acelaşi lucru trebuie spus şi despre liturghia comunitară. Ea îi implică într-un mod cu totul particular pe membrii comunităţii parohiale („noi ne rugăm", „noi ne împărtăşim") şi într-un alt mod pe ceilalţi membri ai Bisericii („ei se roagă", „ei se împărtăşesc"). La fel, acelaşi fenomen poate cuprinde câteva comunităţi, o episcopie, o eparhie sau câteva episcopii, adică o biserică locală etc. Dar întotdeauna viaţa bisericească este de aşa natură încât nu poate fi pur şi simplu „în general", „nu-i priveşte pe alţii ce facem noi"; ea nu este niciodată doar un „fenomen social", nici doar „*Privatsache*". Ea este întotdeauna universală şi generală prin sensul ei şi personală şi concretă prin aplicarea şi originea ei.

Toate cele spuse sunt valabile şi pentru înfrăţire. Aşa cum, alături de dragostea agapică trebuie să existe, ireductibilă la ea, dar şi inseparabilă de ea, dragostea philică, tot aşa trebuie să coexiste, ireductibile una la alta, rânduiala liturgică a unirii agapice şi cea a unirii philice. Şi se înţelege că, aşa

cum ambele forme de dragoste sunt analoage una alteia, tot analoage trebuie să fie şi rânduielile corespunzătoare, ale liturghiei comunitare şi înfrăţirii. Dar fiind analoage, adică fiind construite pe baza unui singur tip, ele nu sunt reciproc deductibile. Acest lucru îl putem compara cu alcătuirea organismului. Mâna este de acelaşi tip cu piciorul, sunt analoage; şi partea superioară a corpului este analoagă celei inferioare. Totuşi, pe lângă mâini, avem nevoie şi de picioare, iar pe lângă partea superioară a corpului, este necesară şi cea inferioară. Ele nu numai că nu sunt reciproc substituibile ci, pe deasupra, nu pot trăi normal una fără cealaltă. Principiul general de alcătuire este realizat în elemente particulare, şi elementele particulare sunt impregnate de principiul unităţii. Dar sunt necesare şi varietatea concretă, şi tipul unificator de alcătuire. Aşa este şi în viaţa Bisericii: principiul general, *dragostea*, nu trăieşte doar agapic, ci şi philic şi îşi creează o formă care nu este doar liturghia comunitară, ci şi înfrăţirea dintre prieteni.

Dar se ridică în mod firesc o întrebare: ce forţă garantează că nişte manifestări eterogene nu se confundă? Ce menţine echilibrul între principiul particularului şi cel al generalului? Ce activitate spirituală, fără să împiedice fenomenele particulare, philice, să fie pan-ecleziale, le conservă în acelaşi timp particularitatea? Fără îndoială că trebuie să existe o asemenea forţă, altfel n-ar exista echilibrul spiritual al Bisericii. Acest lucru rezultă clar din exemple. Astfel, dacă soţia unui frate *trebuie* să fie pentru oricine soţia unui *frate* şi nu soţia oricui, atunci trebuie să existe o anume activitate spirituală, care o pune în raporturi cu totul speciale cu soţul ei şi le asigură în mod constant caracterul particular.

La fel, dacă pentru toţi membrii Bisericii prietenul unui frate *trebuie* să fie prietenul unui frate, dar *numai* prietenul unui *frate*, şi nu pur şi simplu prietenul oricui, atunci trebuie să existe în mod necesar o forţă care alcătuieşte şi menţine individualitatea alianţei prieteneşti. Alături de forţa unificatoare, care duce dincolo de limita unei existenţe individuale, trebuie să existe şi o forţă separatoare, care creează o limită pentru ceea ce este difuz şi impersonal. Alături de forţa centrifugă trebuie să existe şi forţa centripetă. Această forţă este *gelozia* şi ea duce la izolare, separare, limitare, departajare. Dacă gelozia nu ar exista, n-ar exista nici viaţa concretă a Bisericii, cu alcătuirea ei determinată, n-ar exista decât o amestecătură protestantă, anarhistă, comunistă, tolstoistă a toate în toate, adică ceva total inform, un haos. Forţa geloziei este vie şi în prietenie, şi în căsătorie, şi în comunitatea parohială, şi în mănăstirea-chinovie, pretutindeni[813]. Peste tot legăturile trebuie să fie definite şi alianţele trebuie să fie constante, fie că este vorba de relaţii cu prietenul, cu soţia, cu starețul, cu păstorul, cu episcopul, cu mitropolitul sau patriarhul, adică peste tot nu trebuie să fie numai dragostea, ci şi gelozia faţă de prieten, de soţie, de enoriaşi, de fraţi, de eparhie, de biserica locală. Acum e necesar să aprofundăm această noţiune, atât de importantă şi, de regulă, atât de puţin studiată.

Mersus ut emergam. Mă scufund ca să ies la suprafaţă

XIII. Scrisoarea a XII-a: *Gelozia*

Mi se pare neîndoielnic faptul că studiul dragostei în general şi al prieteniei în particular, în ceea ce au ele concret şi vital, ridică aproape inevitabil problema unui fenomen foarte strâns legat de ele, *gelozia*. E prea puţin probabil să existe vreo ambiguitate în privinţa faptului că această problemă iese în prim-plan datorită importanţei sale. Cred însă că majoritatea gânditorilor nu ţin suficient cont de importanţa ei *teoretică:* în literatura filozofică, noţiunea de gelozie este neglijată şi doar foarte rar este avută în vedere. Iată de ce mi se pare necesar să aprofundăm mai bine noţiunea de gelozie. Presupun că, pe baza celor spuse la sfârşitul scrisorii precedente, această precizare a noţiunii de gelozie serveşte şi pentru elucidarea noţiunilor de prietenie şi dragoste.

Deci ce este gelozia?

În accepţiunea curentă, *intelectuală*, gelozia este înţeleasă ca un viciu sau, cel puţin, ca un defect moral indubitabil, ceva infamant şi ridicol. Intelectualitatea obişnuieşte să vadă la baza geloziei şi mândria, şi vanitatea, şi amorul propriu, şi suspiciunea, şi mefienţa, şi susceptibilitatea, într-un cuvânt, orice altceva decât un avantaj moral oarecare[814]. Această atitudine faţă de gelozie a caracterizat mai ales secolul care a fost preponderent revoluţionar şi intelectual, adică secolul al XVIII-lea, şi gelozia este condamnată mai ales în locul unde raţiunea secolului Luminilor a prevalat cu cea mai mare intoleranţă, în Paris.

„Mândria şi vanitatea face geloşi tot atâţia oameni ca şi gelozia", a spus Boiste. „Dragostea geloşilor seamănă cu ura", mărturiseşte Molière. „Gelozia provine mai mult din vanitate decât din dragoste", recunoaşte Mme de Staël. „În gelozie este mai des amor propriu decât dragoste", indică La Rochefoucauld. „Gelozia grosieră înseamnă neîncredere faţă de obiectul

iubirii. Gelozia delicată înseamnă neîncredere faţă de sine", raţionează un oarecare. „Cei mai geloşi dintre toţi amanţii sunt cei care iubesc gloria", observă Trublet. „Gelosul este un copil care se sperie de monştrii creaţi de imaginaţie în întuneric", crede Boiste. „Gelosul îşi petrece viaţa în căutarea secretului a cărui dezlegare îi distruge bunăstarea", remarcă Oxenstirn. Schleiermacher sau Grillparzer îmbracă această idee într-un joc de cuvinte: *„Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft"*[815], în traducere: „gelozia caută cu zel ceea ce aduce suferinţa", adică „ceea ce e patimă", deoarece în rostire se aude *„Leidenschafft"*; calamburul poate fi redat aproximativ prin „gelozia caută cu zel ceea ce este patimă". „Dintre bolile minţii, gelozia este cea care are drept hrană cea mai mare parte a lucrurilor şi drept leac pe cele mai puţine", defineşte Noël. „Gelozia are ochi de linx", spune Bellamy. De aceea dragostea şi gelozia sunt incompatibile. „Când amorul propriu domină gelozia, dragostea şi-a pierdut puterea", afirmă Lengret. „Gelozia stinge dragostea la fel cum cenuşa stinge focul", scrie regina de Navarra. „Pasiunile puternice sunt mai presus de gelozie", spune La Rochefoucauld[816].

Această interpretare a geloziei, oarecum vagă şi cotidiană, şi-a găsit o formă precisă şi motivată psihologic în definiţia răspicată a geloziei dată de Baruch Spinoza. *Dragostea plină de ură faţă de obiectul iubit şi de invidie pentru cel care se bucură de dragostea acestuia este*, după Spinoza, *gelozie*. Aici Spinoza utilizează foarte potrivit imaginea amestecului a două lichide, când ele, pătrunzând unul în celălalt, se unduiesc şi devin tulburi, ceea ce este desemnat prin termenul *fluctuatio*. Aşa este şi în cazul geloziei: dragostea şi ura, amestecându-se, formează *fluctuatio*, „unduirea" sufletului şi, în consecinţă, conştiinţa devine tulbure şi netransparentă.

După Spinoza, gelozia este chiar această „unduire" a sufletului, generată de acţiunea simultană a dragostei şi urii, acompaniate de ideea celuilalt, pe care sufletul îl invidiază: *„Hoc odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret"*[817].

Iată raţionamentul care îl conduce pe Spinoza la definiţia sa clasică a geloziei.

Dragostea, spune el, tinde spre reciprocitate, mai mult, spre reciprocitatea perfectă. Orice diminuare şi orice prejudiciu resimţite de noi în această privinţă le resimţim ca o înjosire a noastră, adică ne provoacă cea mai mare durere. O dragoste perfect reciprocă este una care ne absoarbe cu totul; vrem s-o posedăm din plin, ea e fericirea noastră supremă, pe care nu vrem s-o împărţim cu nimeni şi nu vrem să-i dăm nimănui din ea. Dacă fiinţa iubită iubeşte pe altcineva mai mult decât pe noi, atunci ne simţim infinit de nefericiţi. Cauza nefericirii noastre este obiectul urii noastre; prin urmare, îl vom urî pe cel iubit pentru că ne frustrează de reciprocitatea sa, şi îl vom invidia pe cel care se bucură de această reciprocitate. Aşa apare dragostea care urăşte şi invidiază concomitent, gelozia. Această pasiune este deosebit de puternică dacă pe fericirea noastră a pus stăpânire altcineva; şi cu cât mai mare a fost fericirea, cum atât mai tare se va aprinde gelozia, încât, dacă nu

o va potoli o altă forţă, va face întuneric în tot sufletul nostru: ura pentru obiectul iubit este cu atât mai puternică cu cât dragostea iniţială a fost mai mare[818].

Iată teoremele principale în această privinţă[819]:

> Prop. XXXV. *„Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amititiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidebit*, Dacă cineva îşi imaginează că lucrul iubit de el se află cu altcineva într-o prietenie la fel de strânsă sau chiar mai strânsă decât aceea prin care el îl posedă singur, atunci pe el pune stăpânire ura pentru lucrul pe care îl iubeşte şi invidia pentru celălalt".
>
> Prop. XXXVI. *„Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est*, Cine-şi aminteşte un lucru care l-a delectat cândva, vrea să-l posede în aceeaşi împrejurare cum a fost atunci când s-a delectat cu el pentru prima dată".
>
> Prop. XXXVII. *„Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, praeque Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est*, Dorinţa care apare ca urmare a nemulţumirii sau mulţumirii, a urii sau a dragostei este cu atât mai mare cu cât aceste afecte sunt mai puternice".
>
> Prop. XXXVIII. *„Si quis rem amatam odio babere inciperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat*, Dacă cineva a început să urască lucrul pe care îl iubeşte, aşa încât dragostea se distruge cu totul, atunci, ca urmare a aceleiaşi cauze, el va nutri faţă de acesta o ură mai mare decât dacă nu l-ar fi iubit niciodată şi ura va fi cu atât mai mare cu cât mai mare i-a fost dragostea".

Conform înţelegerii curente, gelozia este o diformă tumoare dăunătoare pentru dragoste; cauzele geloziei sunt străine de esenţa dragostei şi de aceea gelozia este de regulă recunoscută drept ceva ce trebuie eliminat din dragoste. Spinoza stabileşte o legătură mai intimă între dragoste şi gelozie; pentru el, gelozia nu este un companion întâmplător al iubirii, ci este *umbra* ei fidelă, care apare pe ecranul vieţii sufleteşti de fiecare dată când dragostea este iluminată de trădarea celui iubit; sau, mai exact, gelozia este, după Spinoza, echivalentul necesar al dragostei, care apare atunci când relaţiile se deteriorează. Dragostea nu *dispare*, ci se *transformă* în gelozie. Totuşi şi aici, pe terenul analizei lui Spinoza, poate fi concepută o dragoste fără gelozie, în cazul reciprocităţii depline, aşa că gelozia, deşi psihologic necesară în anumite condiţii, primeşte din punctul de vedere al lui Spinoza o apreciere negativă, ca *animi fluctuatio*, ca întunecare a conştiinţei, ca pasiune nepotolită. Pentru Spinoza, gelozia în dragoste nu este dragoste; şi de aceea, ca *eterogenă* dragostei, ca ne-dragoste, într-un raport de cauzalitate, într-un raport de echivalenţă, gelozia este condamnabilă. Astfel, şi Spinoza, în concluzie, rămâne la accepţiunea comună a geloziei. De ce s-a întâmplat aşa?

Pentru a răspunde la întrebarea pusă, să ne amintim caracterul inanimat şi concret, reificat, al întregii filozofii a lui Spinoza. Neavând categoria persoanei, Spinoza nu poate distinge între *dragostea pentru o persoană* şi *atracţia pentru un lucru*, confundă dragostea cu râvnirea sau, mai bine zis, celei dintâi i-o substituie pe cea de-a doua. Peste tot, la el, citim impersonalul *res amata*, pe care ar trebui să-l traducem prin: „lucrul râvnit", căci un lucru nu poate fi iubit; da, *res amata*, dar nicăieri nu se vorbeşte de o *persoană* iubită,

căci numai unei persoane i se poate aplica epitetul „iubită". Ce-i drept, în societatea contemporană, se poate adeseori auzi ceva de genul „dulceaţa iubită", „a iubi trabucurile", „a îndrăgit cărţile de joc" etc., dar pentru orice om sănătos e clar că este vorba sau de o perversiune şi de o întunecare a conştiinţei, sau de un abuz de limbaj. „Dulceaţa", „trabucurile", „cărţile de joc" etc. nu pot fi iubite, ele pot fi doar dorite. Totuşi, ceea ce apare în corelaţie cu dorinţa este ura însoţită de invidie; de aceea la Spinoza, în noţiunea iniţială de dragoste, primeşte un asemenea accent această combinaţie condamnabilă a urii cu invidia. Dar, aşa cum dragostea nu este dorinţă neînfrânată, la fel şi ura combinată cu invidia nu înseamnă gelozie, deşi, într-adevăr, cea din urmă ţine de ceea ce Spinoza înţelege prin gelozie, aşa cum iubirea veritabilă se raportează la dorinţă. Pentru a înţelege gelozia în propria ei natură, trebuie s-o punem într-o legătură mai strânsă cu dragostea, s-o introducem în însuşi miezul dragostei şi, după ce am subliniat natura *personală* a dragostei, să descoperim că *gelozia este dragostea însăşi*, dar în „alteritatea" ei; trebuie să vedem că *gelozia este condiţia necesară şi aspectul indispensabil al dragostei, dar că e îndreptată spre durere, aşa încât cine ar dori să distrugă gelozia ar distruge şi iubirea.* La fel, în dorinţa neînfrânată, ura este întotdeauna combinată cu invidia.

Pentru a arăta acest lucru, trebuie în primul rând să absolvim gelozia de atitudinea de condamnare care o apasă. Gelozia a fost de atâtea ori confundată cu anumite forme nepotrivite prin care se manifestă, încât înseşi cuvintele „gelozie", „a gelozi", ca să nu mai vorbim de „gelos", au devenit peiorative.

Şi totuşi, a vedea în suspiciune, în amorul propriu meschin, în mefienţă, în răutate, în ura combinată cu invidia etc. esenţa geloziei e la fel de incorect ca şi a presupune că esenţa dragostei se află în refuzul libertăţii, în părtinire, nedreptate, la fel cum nici esenţa justiţiei nu poate fi găsită în răceală, în asprimea inimii, în duritatea şi cruzimea ei. Suspiciunea, ura combinată cu invidia etc. sunt *manifestări* rele, nepotrivite, egoiste ale geloziei, care iau naştere din confundarea dragostei cu dorinţa. Totuşi, două *serii* de date istorice fac aluzie la faptul că gelozia nu este condamnabilă şi chiar la faptul că ea este pozitivă şi legitimă. Într-adevăr, în primul rând, poporul cu cea mai curată conştiinţă de Dumnezeu, alesul popor evreu, care a ştiut cel mai clar şi a înţeles dragostea lui Dumnezeu, susţine cu insistenţă, permanent, fără ezitare, că *Dumnezeu este gelos*. Întreaga Biblie este ticsită şi impregnată de gelozia lui Dumnezeu, şi este imposibil să nu ţinem cont de acest lucru. Apoi, în al doilea rând, poporul celei mai pure umanităţi, genialul popor elin, care a ştiut şi a înţeles cel mai bine dragostea umană în toate formele ei, are ca trăsătură principală iarăşi gelozia, care îi este caracteristică şi inseparabilă. Fr. Nietzsche, în notele sale de „meditaţie" intitulate *Suntem filologi*, printre cele trei „puncte alese din Antichitate" vizează pentru tratare: „Înnobilarea geloziei. Grecii sunt poporul cel mai gelos"[820]. Cred că nici de asta nu putem să nu ţinem cont. Dacă geniul cel mai clar şi credinţa cea mai pură ne arată că gelozia este o forţă pozitivă şi necesară în fiinţa iubirii, atât în cea umană, cât şi în cea dumnezeiască, înseamnă că aşa este şi că ea e cu totul altceva decât pasiunile colaterale care o însoţesc.

Dar atunci ce este însăşi gelozia? Este unul dintre elementele dragostei, baza ei, fundalul dragostei, noaptea primară în care străluceşte raza dragostei. Dragostea este alegere liberă: dintre multe persoane, eul, printr-un act de autodeterminare interioară, alege *una* şi cu ea, una dintre atâtea, stabileşte o relaţie ca şi cum ar fi unică, se ataşează sufleteşte de ea. Pe ea, care este obişnuită, eul vrea s-o vadă ca neobişnuită; pe ea, care este cenuşie, eul vrea s-o ia drept sărbătorească; pe ea, care este una de toate zilele, eul o vede ca pe o solemnitate. Ea se află în mulţime, însă eul o cheamă din piaţa publică şi o duce în camera împodobită a inimii sale. Şi îi desenează imaginea pe un câmp cizelat în aur[821]. Şi este drept, deoarece această imagine nu este caricatura pe care oamenii o desenează în majoritatea cazurilor; nu este nici măcar un portret pictat de înţelepţi. Este imaginea imaginii lui Dumnezeu, este o *icoană*. Eul, încălcând „justeţea" legii identităţii, printr-un act metafizic de autodeterminare, prin întreaga sa fiinţă (nu prin raţiune) decide să vadă în persoana aleasă (una dintre multe altele) una excepţională, ieşită din comun, într-un cuvânt, în raport cu aleasa sa, îşi modifică sinele astfel încât persoana respectivă devine pentru el *tu*. Repet că prietenia este *exclusivă*, aşa cum exclusivă este şi dragostea conjugală. „Poli" este semnul imperfecţiunii obiectului dragostei ca atare, simptomul nedesăvârşirii lui tu ca tu. Şi poligamia, şi polifilia sunt false în idee şi inevitabil trebuie să se transforme în ceva *personal*, prima în monogamie, a doua în monofilie, sau să se descompună şi să putrezească, prima în raport cu pofta carnală, cealaltă în raport cu propriul interes, adică din semipersonale ele trebuie să devină concrete. „Nu se poate, spune Aristotel[822], nu se poate să le fii prieten multora, având în vedere prietenia perfectă, aşa cum nu se poate să fii în acelaşi timp îndrăgostit de mulţi. O asemenea prietenie pare o perfecţiune şi, ca atare, nu poate fi îndreptată decât spre un singur om, πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἕνα πέφυκε γίνεσθαι."

Însă, chiar dacă am spune aici că asemenea „tu", iubiţi, sunt „mulţi", totuşi, în iubire, raportul cu *fiecare* este *ca şi cum* ar fi cu unul singur. Orice dragoste are prin esenţă o forţă selectivă, este *dilectio*, şi de aceea cel iubit este întotdeauna alesul, unicul. Tocmai în aceasta constă *natura personală a dragostei*, fără de care am avea de-a face cu *pofta* concretă şi am fi indiferenţi când lucrul râvnit ar fi înlocuit cu un altul identic. Exigenţa identităţii numerice a persoanei iubite, chiar în absenţa identităţii generice, indiciale, adică fidelitatea faţă de o persoană şi atunci când aceasta *se schimbă*[823], caracterizează dragostea şi, totodată, *încălcarea* de către ea a legii identităţii, în timp ce exigenţa identităţii generice, indiciale a lucrului râvnit (chiar când nu se manifestă interes pentru identitatea numerică, chiar când aceasta nu este înţeleasă) şi *respectarea* legii identităţii caracterizează pofta. Conştiinţa unicităţii, iată condiţia dragostei, chiar şi în manifestările ei cele mai imperfecte; mai mult, chiar şi pentru *iluzia* dragostei, este necesară dacă nu unicitatea, măcar iluzia de unicitate, de irepetabilitate, de excepţional, chiar dacă cel care iubeşte îşi închipuie că fiinţa iubită este unică, având tot atât de puţine motive ca oricare primă dragoste, care se imaginează drept unică în lume şi în istorie, ca oricare urmaş şi comentator „unic şi legitim" al lui Kant,

care cade în eroarea de a-şi imagina că este singurul, în sfârşit, la fel cum *Unicul* lui Stirner se afirmă, greşit, drept unic. Altfel, însăşi iluzia de dragoste devine absolut imposibilă şi relaţiile nu vor fi decât interes, murdărie şi moarte. Însăşi ideea de înlocuire a unei persoane cu alta, care admite *omoiousia*, adică *reitatea*, este o idee păcătoasă, care duce la moarte.

Printr-un act incomprehensibil de alegere, persoana devine unică, este chemată la rangul înalt, regal, de „tu". Ea a consimţit să fie aleasă. A spus „da" şi şi-a pus pe frunte coroana măreţiei. Ce vrea eul acum? Un singur lucru: ceea ce a dorit, dragostea sa. Eul îşi afirmă actul dragostei drept etern ca valoare şi deci pretinde rămânerea, permanenţa lui. Această afirmare lăuntrică se exprimă în *gelozie* sau în *zelul* de a incarna în timp actul etern de alegere a iubitului „tu". Eul vrea ca „tu" să nu-i pună piedici în dragostea sa, adică, în raport cu el, să fie într-adevăr „tu". Iubitul „tu" se poate comporta ca şi cum ar fi unic, poate să nu coboare de pe piedestalul excepţiei, singularităţii, alegerii. N-are importanţă dacă „tu" este cel mai banal în mulţime şi pentru mulţime. Dar pentru eu, pentru cel care a ales, el va fi anume „tu" şi nimic altceva decât „tu": altfel este imposibilă însăşi dragostea, altfel nu se poate incarna în timp însuşi actul de alegere. Altfel „timpul" dragostei nu va fi *„imaginea mobilă a veşniciei"*[824], a alegerii. În raport cu eul, „tu" trebuie să se comporte ca „tu", nu ca unul dintre mulţi alţii, trebuie să aibă pe cap coroana regală, nu o scufie de noapte. Conştiinţa necesităţii acestui comportament din partea lui „tu" pentru ca dragostea să fie posibilă, atrage după sine dorinţa de a realiza acest statut de persoană aleasă şi, apoi, de a-l afirma şi garanta. Toate acestea la un loc reprezintă *gelozia*.

Dar dacă „tu" nu doreşte aşa ceva? Dacă „tu" îşi încalcă cu obstinaţie rangul şi poziţia înaltă, pe care le-a acceptat în mod liber? Dacă, după ce a spus „da" atunci când i s-a propus o nouă *esenţă*, cea de „tu", dacă din frivolitate, din încăpăţânare sau din deficit de sinceritate în acceptarea înaltului destin, arată prin *viaţa* sa că, pentru el, eul nu este „eu"? Dacă, dorind să fie „tu", nu vrea să recunoască eul drept „eu"? Atunci eul nu poate rămâne fără *reacţie*. Această reacţie este manifestarea geloziei, a geloziei pentru dragostea sa, adică grija pentru neprihănirea, pentru autenticitatea, în sfârşit, pentru conservarea dragostei sale. Faptul că pretinde acest lucru de la „tu" în numele posibilităţii înseşi a dragostei atrage după sine dorinţa de a realiza acest statut de ales, de a-l consolida şi de a-l proteja. Toate acestea, repet, la un loc, reprezintă gelozia. Una din două. Sau „tu" trebuie *să recunoască* această reacţie faţă de sine, această luptă pentru dragoste şi să se schimbe, sau trebuie *să renunţe* la rangul său, să recunoască sincer că nu este decât o persoană obişnuită, să coboare de pe tron şi să se întoarcă în mulţimea cenuşie, să revină din triumf la cotidian. Eul nu poate să iubească şi să nu fie gelos, adică să nu încerce a-l face „tu", atunci când „tu" încetează de fapt a mai fi „tu". De aceea, dacă nu i se recunosc dreptul şi datoria de a fi gelos, nu-i mai rămâne decât să-l coboare pe „tu" de pe tron. Eul trebuie să-l dea pe „tu" uitării, să nu-l mai iubească, deoarece numai aşa îl poate scuti pe „tu" de *exigenţa iubirii reciproce*. Dar „tu" s-a contopit cu eul, a devenit o parte a acestuia. A înceta să iubeşti înseamnă se te frustrezi de o parte din tine.

A uita înseamnă să tai din tine o bucăţică de carne vie. Aşa se şi întâmplă când, respectând libertatea altuia, eşti nevoit să-ţi smulgi din piept, o dată cu dragostea, şi inima.

Dragostea este nemărginită; n-o limitează nici locul, nici timpul, ea este universală. Dar această universalitate a dragostei nu numai că *nu* exclude, ci chiar presupune singularitatea, exclusivitatea, izolarea[825]. Căci dragostea are drept rădăcină sfinţenia sufletului şi este posibilă doar în măsura în care această sfinţenie este vie. A proteja mărgăritarul sufletului înseamnă a proteja însăşi dragostea; nepăsarea faţă de propria sfinţenie înseamnă nepăsarea faţă de dragoste. Dragostea nu este doar universală, ci şi limitată, nu este doar nemărginită, ci şi circumscrisă. Cuvântul pe care Dumnezeu l-a spus în legătură cu aceasta nu mai este acceptat acum, fiind considerat dur şi crud; dar cel mai remarcabil e că în „maica tuturor cărţilor", în Evanghelie, el urmează *imediat* după cuvântul privitor la faptul că nu trebuie să ne judecăm aproapele şi după parabola despre bârna şi paiul din ochi. „Făţarnice, scoate întâi bârna din ochiul tău şi atunci vei vedea să scoţi paiul din ochiul fratelui tău" (*Matei* 7, 5). Şi iată gândul antitetic, în care un ascuţiş parcă ar fi îndreptat împotriva altui ascuţiş: „Nu daţi cele sfinte câinilor, nici nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare şi, întorcându-se, să vă sfâşie pe voi" (*Matei* 7, 6). Parcă lămurind această sentinţă, cuviosul Serafim din Sarov ne învaţă: „Ce ai mai bun în inimă nu trebuie să dezvăluieşti dacă nu e nevoie; nu-ţi deschide în toate tainele inimii tale"[826].

Deci pe de o parte, „nu judeca", iar pe de altă parte, ia-i drept „câini şi porci" pe cei care nu sunt demni să le descoperi tainele inimii. Mai bine dezvăluie-le câtorva aleşi, pe care i-ai scos din turma porcilor. Este o antinomie aproximativ egală cu antinomia dragoste-gelozie.

Pentru a explica (deşi doar aproximativ) cele spuse, voi mai cita câteva fragmente din jurnalul din care am citat şi mai sus[827]. Este consemnarea unei discuţii reale sau imaginare cu prietenul.

„– Te comporţi în cutare şi cutare fel. Te ascunzi, o faci pe misteriosul, doreşti să fii total independent, mărturisirea, a ta şi a prietenului, te împovărează.

– Da, însă nu ştii că *întotdeauna* şi *pretutindeni* mă port aşa?

– Cu toate că nu e tocmai adevărat şi nici pe departe nu eşti aşa întotdeauna şi pretutindeni, pentru mine nu-i un răspuns chiar dacă ar fi cum spui. «Prietenia» este prietenie tocmai pentru că ceva mi se transmite de la celălalt, iar celuilalt i se transmite ceva de la mine. «Relaţiile» sunt relaţii tocmai pentru că ele îl relaţionează pe cineva cu altcineva, adică cu celălalt, îl fac să iasă din închiderea în sine a egoismului şi din îngustimea inimii, pentru că ele «lărgesc existenţa» persoanei, după cum spunea Spinoza...

– Pricepe că dacă firea, natura mea sunt aşa...

– Şi ce-i cu asta? Natura fiecăruia e aşa, egoistă şi îngustă. Dar prietenia este cea care dă curs afluxului unei noi realităţi. Prietenia ne este dată ca să nu fim «eunuci cu inima rece», căci eunucismul inimii e cel mai rău dintre vicii, e cel mai îngrozitor lucru care i se poate întâmpla unui om.

– Dar dacă eu sunt *întotdeauna* «eunuc»?

– În dragoste, persoana noastră încetează a mai fi ca «întotdeauna», ca «pretutindeni», ca şi «cu toţi». Bătrâneţea, decrepitudinea sufletului trec. Sufletul se înnoieşte şi întinereşte.

– Dar noi nu avem nici un fel de relaţii? Doar trăim cumva.

– Asta-i problema: «cumva». Dacă nu există relaţiile despre care ţi-am vorbit, dacă «relaţiile» nu relaţionează pe nimeni şi «legăturile» nu leagă pe nimeni, atunci ele nu există deloc, nici persoanele nu se află în prietenie, una în cealaltă, ci sunt în ele însele şi independente, se află în dragostea de sine. Dacă rămâi cu mine aşa cum rămâi «cu toţi», asta demonstrează cel mai bine că nu cunoşti nici prietenia, nici relaţiile, nici legăturile...

Înţelege că nu dragostea sau nedragostea ta o vreau, nu prietenia sau ura, ci vreau pur şi simplu ceva determinat, ca să ştiu dacă merită să mă epuizez şi să-mi cheltuiesc puterile pe acest ogor al prieteniei, sperând măcar într-o recoltă îndepărtată, sau trebuie să renunţ de la bun început la speranţa într-un viitor mai bun, să abandonez ogorul steril, pietros şi să mă ocup atunci de treburile «mele». Dar tu eşti surd, «privind indiferent binele şi răul», taci. Mult o s-o mai ţii aşa?..."

O inimă rănită de prieten nu poate fi lecuită cu nimic, numai Timpul şi Moartea o vor vindeca. Dar Timpul îi curăţă rănile, îndepărtând şi partea bolnavă a inimii, mortificând-o parţial, iar Moartea distruge omul în totalitate. Deci atâta timp cât omul trăieşte, rănile pe care i le-a pricinuit prietenia sunt nevindecate şi dureroase. Şi va umbla cu ele, ca să le arate Judecătorului Veşnic.

Vezi parabola Domnului despre cei „chemaţi" şi cei „aleşi" (*Matei* 22, 2-14; *Luca* 14, 16-24). Câtă tainică amărăciune, câtă amărăciune nemărginită şi durere a unei inimi rănite în însăşi dragostea ei! Erau cei iubiţi, cei chemaţi, cei pe care însuşi Dumnezeu era gelos, cărora El le-a făcut totul, le-a făcut ceea ce nu a mai făcut pentru un nici un alt popor... şi? Ei nu vor să fie aleşi, nu vor nici măcar să fie delicaţi, să răspundă la chemarea Dragostei, care le dă darul Său suprem, făcând din ei prietenii Săi. Rămân indiferenţi la dragostea Dragostei. Şi atunci: „Ieşi îndată în pieţele şi uliţele cetăţii, şi pe săraci, şi pe neputincioşi, şi pe orbi, şi pe şchiopi adu-i aici". Iar când a mai rămas încă loc: „Ieşi la drumuri şi la garduri şi sileşte să intre, ca să mi se umple casa" (*Luca* 14, 21-23). Ospăţul dragostei, pe care nu a avut cui să-l ofere, care fusese pregătit pentru oameni dragi inimii, a fost dat trecătorilor de pe uliţă!

În prietenie trebuie să faci totul pentru a depăşi zidul ce se înalţă între inimile oamenilor. Necruţându-ţi puterile, trebuie să lupţi pentru comunicare până la sudoare, până la sângele mucenicesc, până la moarte. Trebuie să-ţi dai viaţa pentru prietenii tăi, căci primul lucru pe care trebuie să-l faci e să-i eliberezi din nesinceritate, din răceală, din închidere în sine. Dar există, se întâmplă să fie o limită peste care nu poţi trece. Există un zid pe care nu-l poţi sparge nici cu fruntea, nici cu berbecele. Şi când ai ajuns la această limită, când te afli chiar lângă acest zid, trebuie să pleci. Cu durere de inimă, trebuie să smulgi sentimentul din tine, chiar rupând o bucată din carnea ta vie; trebuie să te debarasezi de ceea ce e imposibil; şi e imposibil să-i arăţi altuia că imposibilul, adică dragostea, este posibil. Însuşi Mântuitorul lumii, când a ajuns la această limită, de la care era clar că

poporul ales nu poate fi impresionat cu dragostea Sa, S-a întors. „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proorocii şi cu pietre ucizi pe cei trimişi la tine; de câte ori am vrut să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu aţi voit. Iată, casa voastră vi se lasă pustie" (*Matei* 23, 37-38).

Analiza noţiunii de gelozie, pe care am efectuat-o, demonstrează profunda legătură a ei cu depăşirea legii identităţii, cu această bază esenţială a raţiunii. Se înţelege de aici de ce gelozia, chiar şi în manifestările ei cele mai candide, atrage privirea piezişă a relei-voinţe din partea raţiunii, de ce „bunul-simţ" şi fiica bună a acestuia, ironia, o vorbesc de rău cu atâta plăcere, chiar şi atunci când gelozia este luată *in abstracto*, în principiu. Atât dragostea, cât şi gelozia, cealaltă dragoste, luptă cu raţiunea şi, prin presiunea lor, taie o breşă în partea sa principală, în legea identităţii. Şi, în acest sens, gelozia este profund injustă. Dacă nesăbuinţa geloziei atrage asupra ei condamnarea *intelectului*, care o ia drept „absurditate", atunci această injustiţie a geloziei, la rândul ei, suscită o apreciere iritată din partea *eticii*, care o consideră ceva „imoral". Iată încă o cauză, în virtutea căreia noţiunea de gelozie rămâne obscură.

Datele etimologiei confirmă concluziile la care ne-a condus analiza metafizică a noţiunii de gelozie. Noţiunea de gelozie, *revnost'*, în limba rusă[828], în direcţia ei principală, se caracterizează ca putere, ca forţă, ca încordare, şi câtuşi de puţin ca spaimă sau ură, sau invidie. Unii cercetători pun în legătură cuvântul *rev-ni-v* (gelos) şi derivatele sale *rev-no-va-t'* (a gelozi), *rev-n-ost'* (gelozie) cu latinescul *riv-al-is, riv-in-us* (rival) şi cuvintele franţuzeşti *riv-al, riv-al-is-er, riv-al-it-é*. Dar, chiar dacă este aşa, rămâne totuşi neclar care este sensul rădăcinii acestui cuvânt. Răspunsul la această întrebare nu este dificil. *Rev-n-iv*, prin forma sa slavonă **рьв-ьн-нв-ъ**, este pus în legătură cu aceeaşi rădăcină ca şi cuvintele *rv-en-i-e, rev-n-ost-n-îi, rev-n-i-tel'* (zel, zelos, zelator), căci pentru acestea derivatele slavone vor fi **рьв-єн-и-є, ръв-а-н-ь**, adică *lucta*, luptă. Probabil, *revnost'* înseamnă acelaşi lucru ca şi *rvenie, revnivîi*, ca şi *revnitel', revnovat'*, ca şi *rvat'* (a rupe) sau, mai curând, *rvat'sia* (a combate). Cuvintele sârbeşti *rv-a-ti, rva-a-ti se* au sensul de *eniti, certare*. Aici se fac corelaţii cu cuvintele sanscrite: *ar-v-an* (care fuge repede, precipitat), *aurva* (sprinten, rapid, călare); cu cele greceşti: ὀρέϝοντο (ei s-au grăbit), ὀ-ρού-ει (a se grăbi, a se avânta); cu latinescul *ru-i-t*, cu vechiul saxon *örr* (rapid, gata, călare).

Atât „a avea gelozie", cât şi „a avea zel", în rusă, semnifică prin rădăcină doar prezenţa puterii, a forţei, a rapidităţii, reprezentând contrariul moleşelii, indolenţei, slăbiciunii. Iată de ce *revnovat'* se întrebuinţează adesea cu sensul de „a se avânta cu putere, cu energie spre ceva", „a fi energic în ceva". După V. Dal, *revnovat' cego* sau *porevnovat' cego* (a fi zelos de ceva) înseamnă „a se zbate din răsputeri", „a tinde cu zel spre ceva". Astfel, se spune: *„revnuiu znanii, revnuiu nebesnogo ţarstva, revnuite darovanii bol'şih"* (rânvesc după cunoştinţe, râvnesc împărăţia cerului, râvniţi la daruri mai mari). *Revnovat' komu, cemu* (a fi gelos pe cineva, pe ceva) înseamnă „a rivaliza, a imita, a urma sau a se avânta în fugă, nerămânând în urmă". Astfel, Lomonosov a utilizat

expresia: *„revnuite naşemu primeru"* (urmaţi-ne cu zel exemplul); la fel, se spune: *„ia vsegda revnoval uspeham ego"* (am fost întotdeauna gelos pe succesele lui). De aici putem trage decis concluzia că *revnost'* (gelozie) înseamnă în primul rând, cum arată V. Dal, „ardoare, avânt" şi chiar cu precădere „pentru ceva"; în acest sens se spune: *„revnost' po slujbe"* (zel la serviciu), *„revnost' k slujbe"* (zel pentru serviciu), *„revnost' ne po razumu"* (zel mai mult decât minte). Totodată, *revnostnîi* înseamnă „cel mai asiduu, mai harnic, mai grijuliu, devotat lucrului său din tot sufletul"; aşa este expresia: *„revnostnîi pobornik pravdî"* (campion ardent al adevărului)[829].

La fel şi grecescul ζῆλος, în forma dorică ζᾶλος, are drept semnificaţie proprie „înfocare, osârdie, *ardeur, zèle*"[830], apoi „rivalitate, ură, *rivalité, haine*" şi, în sfârşit, numai „gelozie, *jalousie*", adică gelozie, aşa cum o concepe limbajul intelectualist şi cum nu o înţelege câtuşi de puţin nici un popor. Conform acestui limbaj, verbul ζηλόω înseamnă „a căuta cu ardoare, a dori puternic, *rechercher avec ardeur, envier*". În ce priveşte etimologia acestor cuvinte, dispunem de o asemenea abundenţă de ipoteze diferite şi, în plus, artificiale, încât ar fi riscant să spunem ceva cu pretenţie de exactitate[831]. Putem indica doar că, după Prellwitz, cuvântul ζῆλος provine dn rădăcina *jâ*, adică, propriu-zis, din „a fi zelos, *heftig sein*", la fel ca şi verbul ζητέω, a căuta, a încerca cu obstinaţie.

Limba latină, în cazul de faţă, nu ne oferă nimic nou: cuvântul *zelotypia*, gelozie, este împrumutat din greacă şi, prin urmare, provine din ζῆλος.

În sfârşit, în limba ebraică veche, atât zel, *Eifer*, cât şi gelozie, *Eifersucht*, sunt exprimate printr-un singur cuvânt, şi anume prin קִנְאָה, *qine'ah*, care provine din rădăcina semitică comună קנא, *qn'*. Această rădăcină alcătuită din trei litere nu conţine câtuşi de puţin nuanţa de gelozie intelectuală; astfel, în limba arabă, are semnificaţia de „a deveni foarte roşu, *hochrot werden*", în cea siriană, „a fi de culoare închisă, *dunkelfarbig sein*". De aici, deja în ebraică şi în celelalte limbi semitice, rădăcina קנא, *qn'*, semnifică „a fi gelos, pasionat". Însuşi cuvântul קִנְאָה, *qine'ah*, înseamnă în primul rând pasiunea iubirii combinată cu gelozie, apoi rivalitate şi iar gelozie, gelozia lui Dumnezeu pentru Slava Sa[832].

Mai există un cuvânt pe care unii[833] îl recunosc drept echivalent al rusescului *revnost'*, gelozie. Este שְׁקִידָה, *šeqidah*.

Dar cuvântul *šeqidah* conţine şi mai puţin decât *qine'ah* noţiunea de gelozie în sensul specific. Într-adevăr, *šeqidah* provine din rădăcina semitică comună שקד, *šqd*, care corespunde în feniciană noţiunii „a respecta, a venera, a aprecia ceva, *auf etwas achten*", iar în limbile folosite în Mishna şi Targum a primit sensul de „a fi zelos, *eifrig sein*"[834].

Aşadar, concluzia generală la care am ajuns va fi următoarea: etimologia şi uzul cuvântului „gelozie" şi ale derivatelor sale confirmă indiscutabil analiza metafizică a noţiunii de gelozie, pe care am întreprins-o mai sus. Anume: gelozia este eliberată definitiv de sensul reprobabil care o apasă şi este recunoscută ca fiind doar expresia necesară sau, mai precis, doar un *aspect* necesar al unei iubiri puternice. De aici se înţelege de ce Cuvântul lui Dumnezeu îi atribuie gelozie lui Dumnezeu atât de frecvent şi cu atâta

insistenţă. De fapt, ar fi fost cu totul de neînţeles de ce o stare, condamnabilă în sine, poate fi prezentată ca o imagine a ceva în viaţa dumnezeiască. Căci niciodată, în nici un fel de „antropopatisme", lui Dumnezeu nu i se atribuie păcatul, sau concupiscenţa, sau minciuna. Dacă i se atribuie gelozia, atunci, oricum am înţelege această gelozie a lui Dumnezeu, putem afirma cu anticipaţie că ea este ceva *sfânt*; şi de aceea gelozia omenească nu este ceva prohibit şi infam. Din explicaţiile date mai sus rezultă cu evidenţă că dacă lui Dumnezeu i se atribuie gelozia, acest lucru nu este un „antropopatism" forţat, ci desemnarea exactă a esenţei lucrurilor. Căci gelozia este o noţiune *ontologică*, nu una psihică sau morală.

Dar gelozia este mai mult decât un element necesar al dragostei. Conform interpretării generalizate a cuviosului Isaac Sirul, ea este un aspect indispensabil a tot ce are *bun* omul în el. În general, ea este o forţă ce realizează bunele intenţii. „Pe cel care are bune intenţii, un obstacol nu-l poate împiedica să le ducă la bun sfârşit... Asta se întâmplă din următoarea pricină. Gândul de bună intenţie, la începutul mişcării sale, este urmat de un fel de *gelozie*, care, prin ardoarea ei, seamănă cu jarul; şi ea *protejează* de regulă *acest gând* şi nu permite să se apropie de el vreo împotrivire, vreun obstacol sau vreo piedică, pentru că gelozia aceasta capătă tărie mare şi puterea negrăită de a proteja ceas de ceas sufletul de slăbire sau de teamă, atunci când asupra lui se reped felurite circumstanţe presante. Şi aşa cum primul gând este forţa unei dorinţe bune, sădită de natură în esenţa sufletului, aşa şi această gelozie este un gând pus în mişcare în inimă de o *forţă iritantă*, pe care Dumnezeu ne-a dat-o ca s-o folosim, pentru a respecta o limită naturală, pentru a exprima noţiunea de libertate a noastră prin îndeplinirea dorinţei naturale ce se află în suflet. Aceasta este o *virtute*, fără de care *binele nu se face*, şi ea se numeşte gelozie, pentru că de la un timp la altul îl pune pe om în mişcare, îl îmboldeşte, îl înflăcărează şi-l întăreşte... Cineva... cu cuvintele sale, această gelozie a numit-o *«câine şi păzitor al legii lui Dumnezeu»*, adică al virtuţii..."[835]

În continuare, sfântul părinte dă explicaţia că gelozia se compune din frica de a nu pierde un bun şi dorinţa de a-l păstra; iată de ce slăbirea geloziei este un semn rău, provocat sau de o răceală spirituală, sau de înfumurare şi mândrie, adică dacă un bun spiritual nu mai este considerat viu şi personal, ci patrimonial şi carnal, un lucru care poate fi ţinut sub cheie şi posedat totuşi, fără a fi trăit.

Astfel, năzuinţa spre Stâlpul şi Temelia Adevărului se realizează şi se întreţine prin *gelozie*, prin această forţă a duhului nostru, oprimată şi dispreţuită de conştiinţa modernă.

Propter constantiam. Pentru constanţă

XIV. Postfaţă

Acum, la sfârşitul unui drum lung, este cazul să întoarcem capul şi, de la înălţimea la care am ajuns, să privim calea străbătută şi punctul de plecare.

Există *două* lumi, şi lumea *aceasta* se pulverizează cu totul în contradicţii, dacă nu trăieşte datorită puterilor din lumea *cealaltă*. În starea de spirit, avem sentimente contrare; în voinţă, dorinţe contrare; în gândire, gânduri contrare. Antinomiile despică întreaga noastră fiinţă, toată viaţa făpturii. Pretutindeni şi întotdeauna sunt contradicţii! Şi dimpotrivă, în credinţă, care biruie antinomiile conştiinţei şi răzbate prin stratul lor sufocant, se află temelia de piatră, care ne permite să lucrăm pentru depăşirea antinomiilor realităţii. Dar cum să ajungem la această Piatră a Credinţei?

Contradicţiile sentimentelor ne împing spre voinţă, dar şi aici se aud strigătele unor voci neconsonante; atunci apelăm la raţiune. Totuşi, nici ea nu este intactă, şi ea se scindează în antinomii. Acestea sunt nenumărate, sunt tot atât de multe câte acte ale raţiunii pot exista. Cu toate acestea, aşa cum s-a spus mai înainte, în esenţă, antinomiile sunt reduse la dilema: *„finitul sau infinitul"*. Acest conflict dintre finit şi infinit în intelectul sau raţiunea păcătoasă este expresia unei profunde contradicţii dintre normele fundamentale ale *raţiunii înseşi*, în starea ei actuală de decădere. Prin natura sa păcătoasă, raţiunea posedă o călire antinomică, deoarece are două legi, două centre, două axe. Mai precis, în raţiune, *statica* şi *dinamica* ei se exclud reciproc, deşi, totodată, nu pot exista una fără cealaltă.

Pe de o parte, în plan static, în planul datului imobil al noţiunilor, fiecare A este A, şi întreaga forţă a gândirii constă tocmai în a distinge pe orice A de non-A şi de a ne ţine ferm de această distincţie. Ca să-l gândim pe A, trebuie să-l izolăm de tot ce nu este A, adică trebuie să-l singularizăm, să-l

delimităm, să-l separăm de non-A. A, fiind gândit, este în realitate ceva *finit*. Nu putem concepe un *proces* fără să-l descompunem într-o suită de stări staţionare, într-o succesiune de momente imuabile[836]. Şi, de asemenea, nu putem gândi ceea ce este neîntrerupt, *continuum*-ul, fără să-l descompunem într-un ansamblu discontinuu de elemente punctuale[837]. Mişcarea o descompunem într-o serie de stări de repaos, ca la cinematograf, *continuum*-ul – într-o mulţime de elemente care nu mai pot fi divizate. Pe aceasta se bazează (oricât ar încerca unii să obiecteze) paradoxurile etern-adevărate ale lui Zenon: săgeata care zboară etc.[838]

Asta pe de o parte. Pe de altă parte, în plan dinamic, în planul năzuinţei de a fundamenta noţiunile, adică în planul definiţiei şi demonstraţiei, fiecare A trebuie să aibă drept bază un non-A; esenţa oricărei explicaţii constă în a-l reduce pe A la ceea ce nu este A, la non-A, altfel explicaţia ar fi o tautologie. Când întrebăm: „Ce este A?", ni se răspunde: „A este B", adică, cu alte cuvinte, A este dedus din autoidentitatea sa „A = A" şi echivalat cu B, cu ceea ce nu este identic lui A.

„A gândi clar şi precis" înseamnă, prin A, a înţelege A şi nimic mai mult; a „explica" şi „a demonstra" înseamnă să depăşeşti cu gândul limitele lui A, să ajungi la B. „A gândi clar şi precis" înseamnă a te ţine de A şi a nu devia spre non-A. „A explica", adică „a defini" şi „a demonstra", înseamnă a merge de la A la B, la ceea ce este non-A. Dar, ca să mergi de la A la B, întâi trebuie să-l stabileşti pe A ca A, adică să-l „explici" sau să-l „demonstrezi", mai întâi trebuie „să-l gândeşti clar şi precis". Iar pentru „a gândi clar şi precis", trebuie să-l *înţelegi* pe acest A, adică trebuie să-l „explici", deci să-l „defineşti" şi să-l „demonstrezi", trebuie să-l stabileşti pe A ca non-A. Dar pentru asta iarăşi trebuie să-l stabileşti pe A ca A. Astfel, procesul merge *ad indefinitum*. O funcţie a raţiunii o presupune pe cealaltă; dar, totodată, o exclude. Orice explicaţie netautologică îl reduce pe A la non-A. Orice gândire clară şi precisă stabileşte identitatea A = A. Afirmarea lui A ca A şi afirmarea lui A ca non-A, acestea sunt cele două momente principale ale gândirii. Pe de o parte, avem multiplicitatea statică a noţiunilor, căci fiecare dintre aceşti A multipli este afirmat prin opoziţie cu toţi ceilalţi; pe de altă parte, avem unitatea lor dinamică, deoarece fiecare dintre aceşti A multipli este redus la altul, acesta la un al treilea etc.

Multiplicitatea statică a noţiunilor şi unitatea lor dinamică sunt incompatibile: pe de o parte, raţiunea trebuie să rămână la dat, adică la unic şi la finit, adică la limitat, iar pe de altă parte, ea trebuie să depăşească orice dat, adică unic, orice finit, adică limitat, căci orice explicaţie necesită o suită *infinită* de verigi explicative sau demonstrative, *fiecare* dintre ele infirmând autoidentitatea noţiunii care trebuie explicată. Această violare a autoidentităţii, repet, nu poate fi *niciodată* încheiată, pentru că *fiecare* definiţie presupune o nouă definiţie şi fiecare demonstraţie pretinde o nouă demonstraţie. Dacă l-am definit sau l-am demonstrat pe A prin B, întrebările precedente se repetă acum în legătură cu B. De îndată ce răspundem la ele în legătură cu B, definindu-l sau demonstrându-l prin C, ele se repetă pentru C etc. Astfel, prima dintre normele raţiunii cere oprirea gândirii, iar a doua – o mişcare

nelimitată a gândirii. Prima ne obligă să-l stabilim pe A, iar cea de-a doua, să-l reducem la B. Prima este *legea identităţii*, cea de-a doua, *legea raţiunii suficiente*.

Cred că nu mai este nevoie să precizez că, prin legea identităţii, de-a lungul întregii cercetări, s-a înţeles ansamblul de *legi analitice ale gândirii* sau aşa-numita *lege logică a formei*[839], adică legea identităţii şi companionii ei inevitabili, legea contradicţiei şi cea a terţului exclus, căci toate trei vorbesc din diferite puncte de vedere despre un singur lucru şi, aşa cum arată Hagemann[840], exprimă necesitatea de „a concepe obiectul gândirii ca fiind *acesta* şi nu altul şi de a cumula în el toate definiţiile care îi sunt proprii". Sau, aşa cum remarcă Wundt[841], „legea identităţii semnifică pur şi simplu coeziunea, *Stetigkeit*, gândirii noastre". Fiind „legea principală a cunoaşterii", ea desemnează în primul rând „comportamentul gândirii noastre faţă de obiect". La fel, R. Schubert-Soldern[842] consideră că legile identităţii şi contradicţiei nu sunt decât „două aspecte ale legii conform căreia totul este dat într-o oarecare diferenţialitate primară, întrucât provine din multiplicitate, *Vielheit*, şi această multiplicitate nu există acolo unde nu există diferenţă". Am mai putea cita multe alte confirmări ale faptului că cele trei legi analitice se referă la una şi aceeaşi activitate: la izolarea, delimitarea şi stabilirea obiectului gândirii, la statica gândirii, la o anumită *gelozie* logică[843]. Dar mă limitez la cele spuse până aici.

La legea identităţii, înţeleasă în sensul precizat mai sus, şi la legea raţiunii suficiente se reduc toate normele raţiunii, dar aceste norme fundamentale şi reducţioniste sunt incompatibile între ele şi conflictul lor distruge raţiunea. Urzeala raţiunii este legea identităţii şi bătătura este legea raţiunii suficiente. Ţesătura raţiunii, alcătuită din finit şi infinit, din infinit rău, din ilimitare, este sfâşiată de contradicţii. Raţiunea are *în mod egal* nevoie de ambele sale norme şi fără prima, adică fără principiul finitului, şi fără cea de-a doua, adică fără principiul infinitului, nu poate funcţiona. Totuşi, ea nu poate funcţiona nici când acţionează *amândouă*, căci legile sunt incompatibile. Normele raţiunii sunt necesare, dar sunt şi imposibile. Raţiunea se dovedeşte a fi integral antinomică în structura sa cea mai fină. Antinomiile lui Kant numai *întredeschid* uşa spre culisele raţiunii. Dar, fiind prezentate deliberat şi franc epocii Luminilor, aruncate ca o provocare raţionalismului din secolul al XVIII-lea, ele reprezintă un mare merit *moral* al acestui Copernic al filozofiei.

Această natură antinomică a structurii esenţiale a raţiunii ridică o întrebare de fond asupra raţiunii, şi anume: „Cum este posibilă raţiunea?". Lucrarea noastră, în ansamblul ei, reprezintă o încercare de răspuns.

Cum este posibilă raţiunea?

Răspunsul dat suna astfel: „Raţiunea nu este posibilă prin sine, ci prin obiectul activităţii sale şi numai în cazul când obiectul acestei activităţi este de aşa natură încât ambele legi contradictorii ale acesteia, adică legea identităţii şi legea raţiunii suficiente, *coincid*; cu alte cuvinte, raţiunea este posibilă

doar într-o gândire în care ambele baze ale gândirii, adică principiul finitului şi principiul infinitului, devin *în realitate una singură*"; sau încă: „Raţiunea este posibilă când, prin natura obiectului ei, *autoidentitatea raţiunii este şi alter-afirmarea* ei şi invers, când alter-afirmarea ei este autoidentitate"; sau încă: „Raţiunea este posibilă atunci când finitul pe care îl concepe este infinit şi invers, atunci când infinitul conceput în raţiune este finit"; sau, în sfârşit: „Raţiunea este posibilă dacă îi este dat Infinitul Absolut Actual". Dar ce-i cu acest Infinit? A rezultat că acest Obiect al gândirii, care o face posibilă, este Unitatea Triipostatică. Unitatea Triipostatică este obiectul întregii teologii, tema întregului serviciu religios şi, în sfârşit, preceptul întregii vieţi. Ea este *rădăcina raţiunii*. Raţiunea este posibilă pentru că există Făclia Întreit Luminătoare şi în măsura în care trăieşte din Lumina Ei.

Sarcina următoare a fost să elucidăm care sunt condiţiile formale şi apoi care sunt condiţiile reale prin care sunt date acest Obiect, acest Infinit Finit sau Treimea Deofiinţă. Problema credinţei în care se crede, *fides quam creditur*, s-a transformat în problema credinţei care crede, *fides qua creditur*, şi, prin urmare, în problema originii ei. După ce am precizat *„ce?"* al credinţei şi *„cum?"* al credinţei, am fost puşi faţă în faţă cu o nouă întrebare, cea privitoare la condiţiile în care apare credinţa. *„Sau-sau"* caracterizează aceste condiţii, conform libertăţii actului de credinţă. Primul „sau" este gheena; cel de-al doilea „sau" este asceza. Sau una, sau alta; între gheena şi asceză *tertium non datur*. Dar şi un mijloc şi celălalt au la baza lor natura dublă a celui care va crede. În continuare, a fost nevoie să ne ocupăm de această dualitate a făpturii şi problema noastră s-a bifurcat. Mai întâi am examinat natura necondiţională a făpturii, iar apoi condiţiile de viaţă în prezenţa cărora se elaborează caracterul ei empiric. Prima problemă, fundamentându-se pe ideea de chip al lui Dumnezeu în om, este esenţialmente cea a *Bisericii mistice*; a doua, fundamentându-se pe ideea de asemănare a lui Dumnezeu în om, este problema Bisericii sub aspectul ei *pământesc şi propriu-zis uman*, ca mediu în care fiecare îşi săvârşeşte opera ascetică. Terenul psihologic pentru acest aspect al vieţii bisericeşti este dat de dragoste şi prietenie, de ἀγάπη şi de φιλία.

Astfel, conştiinţa înaintează spre „Stâlpul şi Temelia Adevărului".

Aşadar, întrebându-ne din nou ce sunt Stâlpul şi Temelia Adevărului, parcurgem cu gândul o serie de răspunsuri prezentate aici. Stâlpul Adevărului este *Biserica, certitudinea, legea spirituală a identităţii, asceza, Unitatea Triipostatică, lumina taborică, Sfântul Duh, neprihănirea, Sofia, Preacurata Fecioară, prietenia*; este, încă o dată, *Biserica*.

Pentru a ajunge la Adevăr trebuie să renunţăm la aseitatea noastră, să ieşim din noi înşine, ceea ce e absolut imposibil, pentru că suntem carne. Însă, repet, în acest caz, cum să ne agăţăm de Stâlpul Adevărului? Nu ştim şi nu putem şti. Ştim numai că *prin fisurile raţiunii* umane se poate vedea *azurul Veşniciei*. Pare de neconceput, dar aşa este. Şi ştim că „Dumnezeul lui Avraam, Isaac, Iacov şi nu Dumnezeul filozofilor şi savanţilor"[844] vine la noi, vine la patul nostru noptatic, ne ia de mână şi ne conduce aşa cum nici nu ne-am putea gândi. La oameni aceasta „e cu neputinţă, la Dumnezeu însă

toate sunt cu putinţă" (*Matei* 19, 26; *Marcu* 10, 27). Şi iată că „Adevărul însuşi îl îndeamnă pe om să caute adevărul, αὕτη ἡ Ἀληθεία ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν"[845], Însăşi Unitatea Triipostatică face pentru noi ceea ce nouă ne este imposibil. Însăşi Unitatea Triipostatică ne atrage spre Ea.

Slavă Ei în vecii vecilor!

SĂ NE ÎNCHINĂM TATĂLUI
ŞI FIULUI SĂU ŞI SFÂNTULUI DUH,
SFINTEI TREIMI ÎNTR-O FIINŢĂ,
DIMPREUNĂ CU SERAFIMII STRIGÂND:
„SFÂNT, SFÂNT, SFÂNT EŞTI DOAMNE!"

AMIN.

Explicarea şi demonstrarea câtorva amănunte presupuse în text ca fiind deja demonstrate

In motu quiesco. Calm în furtună

XV. Câteva noţiuni din teoria asupra infinitului[846]

Adeseori auzim în câte o convorbire obişnuită *infinit, infinitate*; dar e destul să cerem explicaţia acestor cuvinte ca să întâlnim priviri nedumerite. Totuşi, dacă în rândurile publicului larg nu e vorba decât de neînţelegere, printre oamenii care se ocupă cu activitatea intelectuală se manifestă, în această privinţă, o *denaturare* a sensului sau chiar o confuzie deplină. Intelectele foarte puternice şi rafinate n-au fost scutite adeseori de neclarităţi şi reticenţe în privinţa conceptului de *infinit*. Spaţiul insuficient nu ne permite, din păcate, să ilustrăm cu o serie de exemple edificatoare, dar din cele ce urmează cititorul îşi va da şi singur seama la cine ne-am fi putut referi aici.

De altfel, doar parţial şi într-o măsură foarte puţin însemnată, dificultăţile depind de caracterul abstract al chestiunii; cauza principală constă, aici, în tendenţiozitatea gândirii, în nedorinţa sau nepriceperea de a privi direct obiectul de studiu. Ceea ce se studiază este abordat cu convingerea că este un lucru deja cunoscut; şi cunoaşterea iluzorie, acest „*horror infiniti*", după expresia lui G. Cantor, care domneşte în societate, îşi face simţită prezenţa.

Erorile principale care se fac în mod curent în cadrul raţionamentelor despre infinit apar ca urmare a faptului că se neglijează distincţia fundamentală şi absolut elementară dintre infinitul *actual* şi cel *potenţial*. De aceea, suntem nevoiţi să ne ocupăm mai amănunţit decât am fi vrut de această subdiviziune. De altfel, deocamdată vom da doar o definiţie preliminară a infinitului; nu ne vom sprijini pe ea, deoarece nu se fundamentează pe concepte suficient de simple, deşi este corectă în sine.

Orice *quantum* sau, cum ne propunea Lobacevski să spunem, orice „*câtime*" poate fi ambiguă prin definiţie. Ea poate fi dată, determinată imuabil şi ferm, întru totul definită şi atunci reprezintă ceea ce poartă numele de *permanenţă* sau *constantă*. De asemenea, poate să nu fie definită, se poate schimba, devenind mai mare sau mai mică. În acest ultim caz, *quantum*-ul poartă denumirea de *variabilă*. Or, infinitul actual este un caz particular al *quantum*-ului constant, iar infinitul potenţial apare ca un caz particular al „câtimii" variabile, şi tocmai în aceasta constă profunda lor deosebire de principiu sau, dacă vreţi, aici se află opoziţia esenţială dintre ele. Să explicăm acest lucru mai amănunţit.

Să spunem că avem o „câtime" variabilă şi să zicem că aceasta nu se modifică oricum, ci într-un anumit fel, adică devine *mai mare* sau *mai mică* decât orice „câtime" constantă finită. În fiecare stare, această variabilă este *finită*; dar în concepţia *noastră*, ansamblul acestor stări se deosebeşte de ansamblul oricăror stări selectate arbitrar. În acest sens spunem că *quantum*-ul nostru este un *infinit potenţial*, potenţial în virtutea faptului că poate deveni mai mare decât oricare alt *quantum*. Astfel, infinitul potenţial nu desemnează oricare *quantum* luat în sine, ci doar un mod aparte de considerare a *quantum*-ului, cel legat de caracterul

modificării sale speciale. Infinitul potenţial, după G. Cantor, *nu este o idee, ci doar o noţiune auxiliară*; este *ens rationis*, conform expresiei reuşite a lui Stöckl. Într-un cuvânt, infinitul potenţial este acelaşi lucru pe care anticii îl numeau ἄπειρον, căruia scolasticii îi spuneau *syncategorematice infinitum* sau *indefinitum*, modernii – *infinit vicios* sau, mai exact, *infinit simplu, schlechte Unendlichkeit*.

Deci acest infinit, care nu se termină niciodată, potenţial, este o *cantitate variabilă finită*, un *quantum* care depăşeşte toate limitele sau, dimpotrivă, cade mai jos de orice limite determinate. Astfel sunt, de exemplu, diferenţialele pe care deja Leibniz le-a caracterizat, datorită acestei însuşiri, drept *ficţiuni pure*. De aici rezultă cu claritate că a vorbi despre infinitul potenţial finit (cum, după părerea lui Cantor, a făcut Fontenelle) este o *contradictio in terminis*.

Din păcate, o mulţime nenumărată, o legiune de autorităţi de toate specialităţile şi-a însuşit prea temeinic acest adevăr simplu şi, uitând de cuvântul *potenţial*, au început pe felurite voci să declare că „un infinit finit este ceva absurd". De aici provine străvechiul aforism: *„Numerus infinitus repugnat"*, de aici a rezultat afirmaţia lui Tongiorgi: *„Multitudo actu infinita repugnat"* şi altele asemenea. Această omisiune, probabil întru totul inocentă, a generat destule erori grosolane şi, printre altele, pe ea se susţin şi primele „antinomii ale raţiunii pure" la Kant. Pe această omisiune, după cum vom vedea, sunt fundamentate şi aşa-zisele argumente împotriva infinitului finit şi multe consideraţii ale pozitivismului.

Să analizăm acum alt gen de infinit, *infinitul actual*. Cu acest scop, revenim la punctul nostru iniţial, la noţiunea de *quantum*, şi anume la cea de *quantum constant*, şi conţinutul acestei noţiuni de *constantă* îl vom îmbogăţi cu un nou indiciu. O constantă oarecare poate fi de aşa natură încât să se afle într-o serie de constante de acelaşi fel, adică poate fi mai mare decât unele constante finite şi mai mică decât altele. În acest caz şi ea va fi finită. Dar se poate întâmpla şi ca ea să nu se înscrie într-o serie de alte constante, deoarece este mai mare decât *orice* constantă finită, oricât de mare am lua-o. Atunci vom spune că *quantum*-ul nostru este un infinit actual, infinit *in actu, actualiter*, nu numai *in potentia*.

Astfel, în dialogul *Bruno*, Schelling[847] demonstrează strălucit că orice noţiune este un infinit, deoarece reuneşte în sine o mulţime de reprezentări care *nu* este finită, însă, deoarece volumul noţiunii, în fapt, este întru totul determinat şi dat, acest infinit nu poate fi nimic altceva decât un infinit actual şi în aceasta constă forţa gândirii logice, după cum a arătat şi Socrate.

Să luăm exemple mai concrete. De pildă, referindu-ne la spaţiu, putem afirma că toate punctele din interiorul unei suprafeţe închise formează o mulţime actual-infinită. În realitate, fiecare dintre ele este cât se poate de determinat, deci toate sunt cât se poate de determinate; totuşi, numărul lor depăşeşte oricare dintre numerele seriei: 1, 2, 3,... n..., şi este mai mare decât oricare dintre aceste numere[848]. Tot în acest sens putem spune că puterea lui Dumnezeu este actual-infinită, pentru că, fiind determinată (în Dumnezeu nu există schimbări), este în acelaşi timp mai mare decât orice altă putere finită.

Ideea infinitului actual este exprimată foarte pregnant de autorul cărţii *Despre ierarhia cerească*, lucrare atribuită lui Dionisie Areopagitul: „După părerea mea, spune el, merită meditaţia cea mai profundă ceea ce spune Scriptura despre Îngeri, adică faptul că sunt mii de mii şi puzderii de puzderii; înmulţind numerele cu ele însele, le obţinem pe cele mai mari. Prin asta Scriptura arată că tipurile de făpturi cereşti sunt *pentru noi incalculabile*, pentru că nenumărată este

preafericita armie a inteligenţelor supra-lumeşti. *Ea depăşeşte mica şi insuficienta măsură a numerelor utilizate de noi* şi se determină exact doar prin înţelegerea ei supra-lumească"[849].

În noţiunea de infinit actual, studiată aici, nu e greu să recunoaştem ceea ce anticilor le era cunoscut sub numele de ἀφωρισμένον, scolasticilor – sub numele de *categorematice infinitum*, modernilor – sub numele de *infinit pozitiv, propriu*. După cum spune Goethe[850] „este un *infinit închis*, mai potrivit pentru om decât cerul înstelat", cerul fiind, desigur, înţeles drept o posibilitate de avântare tot mai departe şi mai departe, nefiind niciodată în stare (omul) de a efectua o sinteză şi de a se opri la ceva întreg.

Aici dăm peste altă consideraţie. Pentru ca un infinit potenţial să fie posibil, este nevoie să fie posibilă o schimbare nelimitată. Însă, pentru cea din urmă este necesar un „domeniu" de schimbare care nu se poate modifica el însuşi, pentru că, în caz contrar, ar trebui să se pretindă un *domeniu* de schimbare pentru domeniu ş.a.m.d. El, totuşi, nu este finit şi, prin urmare, trebuie să fie recunoscut drept actual-infinit. Deci *orice infinit potenţial presupune deja existenţa unui infinit actual ca limită supra-finită a sa*[851]; orice progres infinit presupune deja existenţa unui infinit al progresului: orice perfecţionare infinită pretinde recunoaşterea unei perfecţiuni infinite. Cel care, într-o privinţă sau alta, neagă actual-infinitul, neagă prin asta şi infinitul potenţial în aceeaşi privinţă, *şi pozitivismul poartă în sine elementele propriei descompuneri, ca să zicem aşa, pozitivismul se intoxică cu produsele propriei activităţi*.

Din definiţia de mai sus a infinitului actual putem trage concluzia că acest infinit poate fi conceput în două modificări. În primul rând, fiind mai mare decât orice *quantum* finit, el însuşi poate să nu aibă alt *quantum*, tot infinit, care să fie mai mare decât el – cu alte cuvinte, în acest caz, el se dovedeşte *incapabil* să fie mai mic decât altceva. Acesta este infinitul actual, incapabil de creştere, *maximum-ul absolut*; la G. Cantor şi în general se numeşte *Absolutum*. În al doilea rând, ceea ce n-au observat cei care au tratat problema infinitului, din definiţia infinitului actual decurge posibilitatea celei de-a doua modificări a lui. Infinitul actual poate avea *mai presus* de sine alte *quanta*, mai mari decât el; atunci este capabil de creştere, va fi un infinit actual *capabil de a se mări*. Ca să evite o dată pentru totdeauna lungimile şi confuziile de cuvinte, Cantor îi dă denumirea de *supra-finit, Überendlichkeit*.

De la aceste consideraţii formale să trecem la cele reale. Cu infinitul actual ne întâlnim – sau, cel puţin, putem spera să ne întâlnim – în *trei* domenii diferite. În *primul* rând, întrucât acest actual-infinit este realizat în perfecţiunea superioară, în existenţa total independentă, extra-lumească, într-un cuvânt, *in Deo sive natura naturante*, iar ultima expresie Cantor nu o înţelege în sensul panteismului, ci în sensul primar pe care i l-au atribuit Toma d'Aquino şi alţi teologi. Aici infinitul este maximum absolut, ceea ce mai înainte era numit *Absolutum* sau infinit absolut. În al *doilea* rând, actual-infinitul poate fi presupus *in concreto*, în lumea dependentă, în făptură, *in natura naturata*. În acest caz, Cantor îl numeşte *Transfinitum*. În sfârşit, în al *treilea* rând, actual-infinitul poate fi *in abstracto*, în spirit, întrucât spiritul are posibilitatea de a cunoaşte *Transfinitum*-ul în natură şi, într-o oarecare măsură, *Absolutum*-ul în Dumnezeu. În acest ultim caz infinitul primeşte denumirea de *simboluri ale infinitului*. În particular, dacă este vorba chiar de cunoaşterea *Transfinitum*-ului, aceste simboluri primesc denumirea de *numere transfinite* şi de tipuri transfinite. Ultimele două forme de infinit sunt infinituri capabile de mărire[852].

XVI. Problema lui Lewis Carroll şi problema dogmei (pentru p. 45)

Ieşirea din îndoielile indicate în text la pagina 45 reprezintă, din punctul de vedere al logicii formale, un caz particular al problemei logice propuse de Lewis Carroll. Pentru o mai bună conştientizare a pasului pe care îl facem atunci când credem în Adevăr, este util să studiem *in abstracto* procesele intelectuale care corespund actului credinţei, adică să rezolvăm în formă generală sus-menţionata problemă logică. Această problemă se formulează astfel:

„*q* îl implică pe *r*; dar *p* implică şi că *q* implică pe *non-r*; ce concluzie trebuie să tragem de aici? q *implique* r; *mais* p *implique que* q *implique* non-r; *que faut-il en conclure?*"[853].

Exprimându-ne în limbajul obişnuit, deşi astfel îngustăm întru câtva problema, o putem reda în expresiile următoare:

„Adevărul unei judecăţi sau al unei noţiuni *r* rezultă cu necesitate din adevărul altei judecăţi sau altei noţiuni *q*; dar o a treia judecată sau o a treia noţiune *p* este astfel încât din adevărul său rezultă că din *q* nu poate rezulta *r*, cum s-a spus mai înainte, ci rezultă neapărat negarea lui *r*, *non-r*; ce concluzie putem trage din acest ansamblu de premise?".

La început ar putea părea că este vorba de rezolvarea unei dificultăţi neobişnuite şi artificial create, fără nici o semnificaţie vitală. Însă nu e nici pe departe aşa.

Problema lui L. Carroll nu este „creată", ci impusă de o necesitate reală. Însă cel mai interesant e că însuşi autorul problemei, rezolvând-o teoretic, a căzut în aceeaşi greşeală în care cad de regulă cei care o rezolvă în practică. El raţionează chiar aşa:

„Dacă *q* îl implică pe *r*, este imposibil ca *q* să-l implice pe *non-r*; deci *p* implică ceva imposibil şi, prin urmare, este fals"[854]. Dar concluzia lui Carroll este greşită, deoarece se poate ca nu *p* să fie fals, ci *q* care-i implică simultan şi pe *r* şi pe *non-r*, adică implică două judecăţi sau două noţiuni contradictorii.

Astfel, o concluzie de bun-simţ nu oferă o soluţie determinată, strict logică. Dimpotrivă, metoda simbolică ne permite să obţinem o astfel de soluţie pe calea unor transformări foarte elementare. Le vom efectua imediat, dar mai întâi vom nota simbolic datele problemei. Cu siguranţă, prima condiţie se va nota:

$$q \supset r \tag{I}$$

iar a doua:

$$p \,.\supset.\, q \supset -r \tag{II}$$

Dar prima incluziune (I), cu schimbarea semnelor în cele opuse, dă:

$$-r \supset -q \tag{I'}$$

iar cea de-a doua (II), după ce înlocuim, în a doua parte, implicaţia $q \supset -r$ cu suma echivalentă $-q \cup -r$, dă

$$p \,.\supset.\, -q \cup -r \tag{II'}$$

Substituind în (II') pe $-r$ cu $-q$ implicat de el în (I'), găsim

$$p \,.\supset.\, -q \cup -q \tag{III}$$

adică

$$p \supset -q \tag{IV}$$

ceea ce ne dă soluţia corectă a problemei lui Carroll.

Am efectuat rezolvarea semi-simbolic. Numai cu simboluri se va scrie astfel:

$$q \supset r : \cap : p \,.\supset.\, q \supset -r \,\vdots\, \supset \,\vdots\, -r \supset -q : \cap : p \,.\supset.\, -q \cup -r \,\vdots\, \supset \,\vdots$$
$$p \,.\supset.\, -q \cup -r : \cap : -r \supset -q \,\vdots\, \supset \,\vdots\, p \,.\supset.\, -q \cup -q \,\vdots\, \supset \,\vdots\, p \supset -q \tag{V}$$

Care este sensul soluţiei (IV) obţinute? Faptul că dacă *p* este adevărat, acest lucru atrage după sine negarea lui *q*, adică, cu alte cuvinte, *nu se poate afirma q în măsura, în timp ce, dacă şi acolo unde este valabil p*. Totuşi, aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin nici că *p este absurd*, cum credea Carroll, nici că *q este absurd*, implicând o consecinţă contradictorie, cum, în numele bunului-simţ, crede Couturat că e posibil să susţină. $p \supset -q$ este o soluţie care satisface şi prima, şi cea de-a doua condiţie a problemei, recunoscându-le adevărul şi valoarea, iar rezolvările bunului-simţ nu satisfac nici prima, nici a doua condiţie, deoarece declară că măcar una dintre ele este o simplă absurditate, deci doar o confuzie. Folosind un limbaj figurat, ne putem imagina că prima condiţie (I) este depoziţia unui martor, iar cea de-a doua condiţie (II) este depoziţia altui martor. Judecătorul, adică bunul-simţ care s-a amestecat în această polemică, declară cu superficialitate că e un fleac, o inepţie, o absurditate sau depoziţia celui de-al doilea martor (în virtutea faptului că afirmă *p*), sau depoziţiile amândurora (în virtutea faptului că amândoi afirmă *q*). Prin cuvintele „inepţie", „fleac", „absurditate", judecătorul nu vrea să spună că, dintre cei doi care se contrazic, unul a minţit sau a greşit; atunci ar fi necesară verificarea faptică a depoziţiei unuia sau a celuilalt. Nu, el spune pur şi simplu că vorbele a cel puţin unul dintre ei sunt *absurde* şi de aceea nu merită nici o verificare faptică, dezminţindu-se singure. Astfel, bunul-simţ nu numai că nu oferă o rezolvare corectă, dar nu oferă nici o rezolvare, susţinând că „sau unul sau amândoi spun aiureli"; pe deasupra, neoferind o soluţie, îi împiedică pe cei ce se contrazic să cerceteze, să-şi verifice în fapt afirmaţiile, căci n-are rost să cercetezi în fapt ceea ce deja este absurd formal. Atunci, ambii martori, jigniţi de un asemenea de deznodământ, apelează la un judecător mai temeinic, la *logică*. Studiind dosarul, acest judecător pronunţă o sentinţă cât se poate de clară, şi anume: „$p \supset -q$", adică, cu alte cuvinte, nejignind nici una dintre părţi, nereproşându-le absurditatea depoziţiilor şi chiar recunoscând că ambele au dreptate, judecătorul afirmă că nici unul, nici celălalt nu trebuie să vorbească despre *q* în timpul şi în condiţiile când capătă valabilitate *p*. În prezenţa lui *p*, *q* se abrogă; iar în toate celelalte cazuri, *q* este valabil. Are dreptate prima dintre părţi, care a afirmat condiţiile (I), are dreptate şi cea de-a doua, care a afirmat condiţiile (II). Dar amândouă trebuie să înţeleagă că un *q* obişnuit, cotidian, ubicuu încetează a mai fi aşa în condiţii speciale, şi anume în condiţia *p*.

Ca să clarificăm aceste consideraţii abstracte cu privire la *p*, *q* şi *r*, vom înlocui semnele cu date concrete, adică vom rezolva nişte exemple pe care le-am inventat *ad hoc*, negăsind altele gata pregătite.

Exemplul 1: „Cerul este albastru; la asfinţit cerul este roşu. Ce concluzie putem trage de aici?".

Notăm „cerul" cu *q*, „albastru" cu *r*, „la asfinţit", adică „la vremea asfinţitului", „dacă asfinţeşte", „de asfinţit", cu *p* şi, în sfârşit, „roşu", adică „ne-albastru", cu *–r*.

Simbolic, condiţiile noastre pot fi reprezentate astfel:

$$q \supset r : \cap : p \,.\, \supset \,.\, q \supset -r \qquad \text{(IV)}$$

adică ele se dovedesc într-adevăr a fi un caz particular al problemei lui L. Carroll. Conform sentinţei bunului-simţ, ar reieşi sau că e absurdă expresia *p*, „la asfinţit", deci că asfinţitul nu doar că nu există de fapt, ci şi că pur logic, el este ceva imposibil şi inacceptabil, sau că e absurd *q*, adică însăşi noţiunea de „cer" este contradictorie intern şi că nici un „cer" nu poate exista. Iar răspunsul logisticii dă (IV, V):

$$p \supset -q$$

deci, deşi „cerul" şi „asfinţitul" sunt foarte posibile şi, dacă nişte observatori de bună-credinţă arată realitatea lor, ele chiar există, totuşi „la asfinţit" observatorul nu are de-a face cu „cerul", nu observă „cerul", ci are de-a face cu altceva, nu cu cerul; de pildă, dacă încercăm să dăm un răspuns pozitiv, atunci observatorul vede *soarele*, deşi îl vede prin stratul atmosferic, prin „cer".

Puţin probabil să necesite demonstraţii importanţa esenţială a unui asemenea răspuns. E suficient să ne aducem aminte măcar explicarea „cerului" prin teoria pulberilor a lui Ramsay şi Tyndall, ca să înţelegem că aici logistica ne introduce *in medias res* a activităţii ştiinţifice în domeniul fizicii[855].

Exemplul 2: *„Raţionalistul* spune că contradicţiile Sfintei Scripturi şi dogmelor demonstrează proveniența lor ne-divină; iar *misticul* afirmă că, în starea de iluminare spirituală, tocmai aceste contradicţii demonstrează divinitatea Sfintei Scripturi şi a dogmelor. La ce concluzie se poate ajunge din aceste afirmaţii?".

Notăm iarăşi: „contradicţiile Sfintei Scripturi şi dogmelor" cu *q*, „proveniență ne-divină" cu *r*, „stare de iluminare spirituală" cu *p* şi, în sfârşit, „divinitate", adică „ne-nedivinitate", cu *–r*. Atunci, din nou, condiţiile acestei „coliziuni" se vor exprima prin formula:

$$q \supset r : \cap : p \,.\, \supset \,.\, q \supset -r \qquad \text{(IV')}$$

adică iarăşi vom constata că exemplul nostru se potriveşte cu schema lui Carroll. Deci rezolvând problema cum ar vrea bunul-simţ, am ajunge la concluzia că sau *p* sau *q* este absurd, adică sau e absurdă şi imposibilă „iluminarea spirituală", sau e o absurditate să vorbim de „contradicţiile Sfintei Scripturi şi dogmelor". În primul caz ar fi absurdă declaraţia misticului, în al doilea caz – şi a misticului, şi a raţionalistului. Răspunsul logisticii (IV, V) dă iarăşi:

$$p \supset -q,$$

adică: au dreptate şi raţionalistul, şi misticul. Atât „contradicţiile Sfintei Scripturi şi dogmelor", cât şi „iluminarea spirituală" nu conţin în sine nimic absurd şi, prin urmare, dacă le invocă un raţionalist onest, înseamnă că ele există într-adevăr. Dar ceea ce pentru *ratio* este o contradicţie, chiar o contradicţie neîndoielnică, la treapta superioară a cunoaşterii spirituale încetează a mai fi contradicţie, nu

mai este receptat drept contradicţie, se sintetizează şi atunci, în starea de iluminare spirituală, nu mai există contradicţie. De aceea nu trebuie să încercăm a-l convinge pe raţionalist că nu există contradicţii; ele există, da, sunt neîndoielnice. Dar raţionalistul trebuie să-l creadă pe mistic că aceste contradicţii se dovedesc a fi o unitate superioară în lumina Soarelui Neasfinţit şi tocmai atunci ele arată că Sfânta Scriptură şi dogmele sunt mai presus de judecata carnală şi, deci, nu au putut fi inventate de om, adică sunt divine. E concluzia la care am ajuns în lucrarea de faţă.

XVII. Iraţionalităţile în matematică[856] şi dogmă (pentru p. 44)

Putem explica, cu ajutorul unui exemplu, că sinteza suprarațională, care este dogma, nu este ceva nemaivăzut și neașteptat în știință. Ea se realizează foarte frecvent, de pildă, în construcția așa-numitelor *numere iraționale*.

Prin definiția inițială, un „număr" este un număr „întreg", apoi și *rațional*, adică o fracție. Totuși, rezolvarea unor probleme geometrice duce adeseori la un raport al mărimilor, de pildă al segmentelor, care nu se exprimă printr-un număr. Iar operațiile aritmetice corespunzătoare acestor acțiuni sunt imposibile, deoarece combinația respectivă de simboluri aritmetice este lipsită de orice sens. Ce înseamnă, de exemplu, rădăcină pătrată din 2? Înseamnă numai și numai că în decursul rezolvării ne-am lovit de un zid. Am căutat un număr oarecare, dar s-a dovedit că nu există numărul care să satisfacă condițiile problemei: radical din 2 este simbolul unei imposibilități aritmetice. De ce? Pentru că în general radical din *a* înseamnă un număr *x* care, ridicat la pătrat, dă *a*, adică un număr ce satisface condiția $x^2 = a$. Dar e ușor de demonstrat că nu există și nici nu poate exista un număr *x* al cărui pătrat să fie egal cu 2. La fel se întâmplă și în geometrie. Putem, de exemplu, să încercăm să aflăm de câte ori un segment este mai lung decât altul. În unele cazuri vom determina acest „de câte ori?", adică vom găsi un număr care să-l caracterizeze; în alte cazuri, un asemenea număr nu va exista și atunci însăși întrebarea „de câte ori?" este lipsită de sens. Astfel, diagonala unui pătrat nu e de nici un număr de ori mai lungă sau mai scurtă decât latura aceluiași pătrat. Diagonala și latura sunt incomparabile între ele în direcția „de câte ori" sau, cum se spune, sunt „incomensurabile". Orice număr am lua pentru caracterizarea acestui raport, numărul ar fi inutilizabil. Dacă latura are un număr, nu-l are diagonala și invers. Între una și cealaltă e o prăpastie de netrecut pentru numere. Lungimea diagonalei este transcendentă (utilizez acest cuvânt cu sensul său general, nu ca *terminus technicus* matematic) în raport cu lungimea laturii. Acest fapt a fost descoperit pentru prima dată de Pitagora; după cum se știe, geometricianul s-a speriat singur de profunzimea descoperirii sale și de consecințele care decurg de aici. Căci numai prin acest fapt, o dată pentru totdeauna, s-au produs breșe în orice raționalism.

Combinațiile de simboluri cu radical din 2 încă din Evul Mediu erau numite *„numeri ficti*, numere inventate", sau, în *Liber abaci* a lui Leonard din Pisa, care datează din anul 1202, sunt numite *„numeri surdi*, numere surde" – și nici nu erau considerate numere.

Pentru prima dată, abia în *Arithmetica integra* a lui Michael Stifel, editată la Nürnberg în 1544, li s-a atribuit sensul convențional de *numere* și numele corespunzător de *„numeri irrationales*", Stifel declarând că *„irrationalis numerus non est verus numerus*", deci că „numărul irațional nu este un număr adevărat". Și acum în multe manuale de algebră, cu gravitate, se spune că deși nu se poate extrage rădăcina pătrată din 2, totuși etc. etc.

În cercul operațiilor pe care le cunoaște aritmetica, nu există ieșire din această dificultate. Aceste operații conduc la un rezultat care deja nu mai are sens dacă nu le rupem cercul; iar dacă nu-l rupem, respectiva combinație încalcă integritatea cercului, distrugând-o și pustiind-o din interior. Așa este; și în general operațiile raționale conduc la niște combinații care nu mai au loc în mediul factorilor lor și care pretind o ruptură în domeniul rațional, ca să se nască într-o lume nouă, până atunci nevăzută și neconcepută. Ieșirea, în algebră, se realizează doar prin crearea unor substanțe aritmetice de pe lumea cealaltă, *transcendente* pentru cercul respectiv de operații, iar acestea nu mai pot fi exprimate prin simbolurile obișnuite, ci sunt postulate de ele, sunt fundamentate de ele și lor li se conferă un sens nou, superior. Totuși, de îndată ce aceste *noi* substanțe matematice vrem să le gândim în termenii vechi, de îndată ce voim să umplem cu vin nou burdufurile vechi, se ajunge la descompunerea simbolului noii esențe în elemente componente, incompatibile unele cu altele în domeniul vechilor noțiuni, iar însăși substanța se evaporă.

Voi spune mai clar despre ce este vorba. Mult timp „numerele" iraționale au fost o absurditate obscură, pe care toți o utilizau în mod inconștient pentru necesități practice, fără s-o înțeleagă cineva. Însă în anii '70 ai secolului al XIX-lea, ieșirea din această situație a devenit o necesitate stringentă. Problema a devenit arzătoare și răspunsul l-au dat simultan câțiva cercetători, printre care, cei mai importanți, pot fi citați G. Cantor, K. Weierstrass, Ch. du Méray, E. Heine, R. Dedekind, G. Korsak, S. Pincherlé, O. Birmann, J. Tannery, M. Pasch, B. Russell. Teoriile propuse de diferiți cercetători erau independente unele de altele și de aceea, lucru de înțeles, se deosebesc mult ca formă exterioară. Dar în esența chestiunii, toate spun același lucru. De aceea întârzii puțin asupra unuia dintre ele, asupra metodei lui G. Cantor, a acelui Cantor despre care am avut prilejul să discutăm de atâtea ori la marginea lanurilor lin fremătătoare, în câte un crâng de mesteceni sau acasă, în fața sobei încinse. Și-ți mai amintești? Trezindu-ne din somn câteodată, noaptea, începeam câte o discuție potolită și timpul trecea pe nesimțite, până când ceasul clopotniței ne aducea aminte că se apropie dimineața...

Ca să înțelegi teoria lui Cantor, te rog un lucru: uită tot ce ai auzit până acum despre numerele iraționale și ține minte că trebuie să creezi un obiect de gândire *absolut nou*.

G. Cantor ia o mulțime infinită de numere $a_1, a_2, a_3, a_4, \ldots a_n, \ldots, a_{n+m}, \ldots,$ dispuse în ordinea scrierii, astfel încât după *fiecare* număr urmează cel mai apropiat de el, iar în fața *fiecăruia*, cu excepția primului, se află cel mai apropiat număr precedent. Această succesiune de numere, Cantor o consideră un singur obiect α. Vom reprezenta simbolic acest lucru, punând întreaga grupă între paranteze, astfel încât să avem posibilitatea să notăm ecuația care-l definește pe α, și anume:

$$\alpha = (a_1, a_2, a_3, a_4, \ldots a_n, \ldots a_{n+m}, \ldots).$$

Asta înseamnă că α nu e altceva decât o suită infinită gândită în ansamblu.

În anumite cazuri, numerele $a_1, a_2, a_3, a_4, \ldots a_n, \ldots$ pot fi de așa natură încât șirul α, cum se spune, „va converge", adică va avea următoarea însușire: dacă am lua un număr σ cât de mic, întotdeauna se va găsi un *n* atât de mare, adică un membru sau un element a_n atât de îndepărtat, încât diferența dintre el și *orice*

factor a_{n+m} următor (oricât de mare ar fi acest *m*), în mărime absolută (adică neluând în considerație semnul diferenței), va fi mai mică decât σ; simbolic:

$|a_{n+m} - a_n| < \sigma$, unde σ este oricât de mic.

Cu alte cuvinte, cu cât este mai îndepărtat factorul a_n pe care îl luăm, cu atât mai mică devine diferența dintre el și *toți* membrii care îi succed, putându-se apropia oricât de zero, deși, în general vorbind, niciodată nu va fi egală cu zero. Astfel, de pildă, va fi șirul de numere:

$$\alpha = \left(\frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16}, \frac{31}{32}, \ldots \frac{2^n - 1}{2^n}, \ldots \frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}}, \ldots\right)$$

Într-adevăr, pentru ea, valoarea absolută a diferenței dintre membrul $(n + m)$ și membrul *n* va fi:

$$\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right| = \left|\frac{2^m - 1}{2^{n+m}}\right| = \left|\frac{1 - \frac{1}{2^m}}{2^n}\right|.$$

Cu cât e mai mare *m*, cu atât mai mică e valoarea $\frac{1}{2^m}$, și de aceea numărătorul va fi cu atât mai mare. Însă el este întotdeauna < 1 și de aceea întreaga diferență va fi $< \left|\frac{1}{2^n}\right|$. E clar că oricât de mic ar fi un număr oarecare dat σ, întotdeauna putem găsi un *n* atât de mare încât $\left|\frac{1}{2^n}\right| < \sigma$ și de aceea, cu atât mai mult, încât diferența dintre membrul $(n + m)$ și membrul *n*, adică $\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right|$ să fie < σ.

Dar, de la acest exemplu particular, să ne întoarcem la teoria generală. Prin urmare, dacă în general suita ar satisface condiția convergenței, dacă „se va potrivi", atunci șirul $a_1, a_2, a_3, \ldots$ primește denumirea de *șir de bază, Fundamentalreihe*, iar întregul ansamblu, în calitatea lui de obiect unitar α, primește denumirea de *număr irațional*.

Astfel, în domeniul aritmeticii finite, care se bazează pe rațiune, iraționalitatea este o absurditate din punctul de vedere al „numerelor", adică al numerelor în sens propriu, finit, obținute drept combinație a unui număr *finit* de simboluri de bază (1, 2, 3, 4, 5,... n,...). Prin nici o combinație a *acestor* simboluri, finite, imanente rațiunii, nu poate fi reținută imaginea iraționalității sau chiar a ceva „care să-i semene". Iraționalitatea este absolut *transcendentă*, absolut ininteligibilă pentru domeniul rațional. Și o dată pentru totdeauna, definitiv și ireversibil, trebuie să renunțăm la intenția de a reprezenta iraționalitatea sub forma unei combinații finite de expresii raționale.

Dar, utilizând simbolurile raționale drept substanță informă, putem, cu ajutorul unor definiții constructive cu desăvârșire noi, să introducem în agregatul numerelor raționale (non-calitativ ca întreg) o nouă substanță care să-l ordoneze. Atunci în această „substanță" se va întipări și personifica iraționalul. Fiecare număr rațional în parte, fiecare element, fiecare atom al acestui agregat, în sine, în sensul său inițial, nu are nimic în comun cu întregul incarnat în el,

așa cum ideea estetică a unei statui nu are nimic în comun cu cristalele marmurei din care este făcută statuia, așa cum sensul unui poem nu are nimic în comun cu sunetele cuvintelor separate. Dar ansamblul lor infinit, mai precis: supra-finit, redă total acest întreg, această idee. În șirul de bază al lui Cantor, șir care reprezintă, personifică, redă și *este* (conform definiției) numărul irațional α, fiecare dintre elementele $a_1, a_2, \ldots a_n, \ldots$ – atâta timp cât doar *pătrundem* în domeniul iraționalităților – nu are nimic în comun cu α și e chiar absurd să întrebăm în ce relație reciprocă se află aceste simboluri fundamental incomparabile, dintre care α este transcendent pentru oricare a_i (unde i = 1, 2, 3,... n,...). Dar ansamblul de numere a_i, legate prin însușirea convergenței și prin definirea „acțiunilor" aplicate lui α, considerat ca obiect unitar, reprezintă cu precizie această substanță transcendentă a lui α. Ulterior, atunci când α va fi pe deplin studiat, vom avea posibilitatea să transpunem toate a_i sub forma lui α; atunci se stabilește noțiunea de „asemănare" între a_i și α, deși această „asemănare" este doar asemănarea aluziei, nu a tautegoriei. Asta înseamnă că, deși α este transcendent pentru toate a_i, este „de neconceput" din punctul de vedere al lui a_i, dar toate a_i sunt imanente pentru α, sunt absolut transparente pentru el. Putem chiar spune că din punctul de vedere al lui a_i nu putem vedea acele *rădăcini* ale lui a_i, acea iluminare transcendentă a lui a_i care, totuși, este clară și evidentă din punctul de vedere al lui α. Imanența și transcendența în domeniul substanțelor rațiunii sunt asemănătoare imanenței și transcendenței din domeniul substanțelor ontologiei: Dumnezeu este transcendent pentru lume din punctul de vedere al lumii, dar lumea nu îi e transcendentă lui Dumnezeu, ci e pătrunsă în totalitate de energiile divine. α și a_i sunt diferite, dar dacă pe α îl studiem în serie cu toți a_i, putem observa că diferența sau asemănarea lui a_i și a lui α se modifică o dată cu variația lui *i*. Din punct de vedere formal-legitimist, rațional, conform legii identității, a_i *nu* seamănă cu α; dar, pentru conștiința nemijlocită, a_i îl poate *sugera* pe α, mai vizibil sau mai vag, în funcție de valoarea lui *i*. De altfel, vă rog să remarcați că aici expun doar *rezultatele generale*, nu și teoria însăși.

Din noțiunea de egalitate a două iraționalități α și β, obținute prin procese diferite, se stabilește că putem elimina din α partea finită a simbolurilor a_i, că din grupa $(a_1, a_2, \ldots a_n, \ldots)$ putem alege și îndepărta o grupă infinită, că, în sfârșit, putem efectua permutarea pe perechi – „transpoziția" – unei mulțimi infinite de elemente a_i (cu condiția să nu se modifice structura șirului, cu condiția ca elementele să nu se disloce în așa fel încât să nu fie în stare să revină la ordinea inițială prin anumite permutări perechi) și totuși α nu se va schimba. Și nu numai atât, chiar ansambluri total diferite $(a_1, a_2, a_3, \ldots a_n, \ldots)$ și $(b_1, b_2, b_3, \ldots b_n, \ldots)$ pot exprima *același* număr α: semne absolut *diferite* pot exprima *aceeași* esență rațională.

Prin urmare: întâlnind o combinație imposibilă de simboluri, ne-am aflat în imposibilitatea de a rezolva problema. Ne-am lovit de un zid, ne-am lovit de limitarea substanțelor aritmetice, incarnate în semnele respective. Ne-a mai rămas o alternativă: sau *să renunțăm* la problemă, sau să ne situăm deasupra acelui plan al gândirii care operează cu simboluri „finite", să introducem o nouă idee, ideea infinitului actual (adică sintetizat) și, cu ajutorul ei, printr-un act special al spiritului, să creăm o nouă substanță intelectuală – iraționalul.

A existat aici o consecvență a deducțiilor? Sigur că nu! Am efectuat un *salt*, o ruptură în dezvoltare; am introdus ceva *esențialmente nou*. Puteam să nu

introducem această noutate, limitându-ne la substanţele care sunt date, adică la substanţele „finite", procedând la sterilizarea pozitivistă a raţiunii şi alunecând liniştiţi pe panta imposibilităţii ieşirii *dincolo* de hotarele simbolurilor date. De asemenea, ne puteam înălţa; dar pentru asta aveam nevoie de încordarea voinţei şi de un eroism al minţii; de un efort cu totul specific şi de umilinţă în faţa obiectului de studiu am avut nevoie pentru crearea simbolurilor iraţionalului. Crearea unei noi substanţe pretinde faptă *liberă*. Libertatea ei se exprimă prin faptul că ne este dată posibilitatea sau să ne oprim la vechiul „bun", sau să ne înălţăm la un nou „mai bun". Iar fapta constă în aceea că „forţele naturale" (inerţia şi mulţumirea de sine, inerente raţiunii) o determină să persiste în ceea ce este vechi, finit, „ştiut". Trebuie să depăşim mulţumirea de sine a raţiunii, să rupem cercul magic al noţiunilor ei finite şi să păşim într-un mediu nou, în mediul supra-finitului, care raţiunii îi este inaccesibil şi i se pare absurd. Aceasta este fapta eroică a minţii în aritmetică.

Totuşi, ar fi o mare greşeală să vedem în această faptă ceva extraordinar şi ieşit din comun. Matematica modernă, în totalitatea ei, este structurată pe noţiunea de *limită* şi *progres împins la limită*, noţiuni cu care suntem *evident* nevoiţi să avem *a face* de fiecare dată când transpare clar ideea de infinit şi fără participarea tacită a cărora nu putem face un pas în structurarea ştiinţei. *Iraţionalităţile*, la teoria cărora au fost făcute aici câteva aluzii, sunt doar *cazul* cel mai simplu şi mai cunoscut al progresului împins la limită, dar, în plus, există multe alte asemenea aplicaţii ale conceptului de bază privitor la depăşirea finitului. Astfel, o funcţie analitică transcendentă nu poate fi exprimată prin nici un număr finit de elemente, în timp ce, cu privire la funcţia algebrică, Weierstrass a descoperit că aceasta întotdeauna poate fi exprimată printr-un asemenea număr. Dar atunci se manifestă principiul depăşirii finitului şi, conform teoremei lui Poincaré, rezultă că „orice funcţie analitică poate fi definită cu ajutorul unei mulţimi numerice de elemente $B(x - a)$"[857]. Astfel, funcţia analitică, faţă de funcţia algebrică, se află în acelaşi raport ca şi numărul iraţional faţă de numărul raţional.

Acestui domeniu de depăşire a finitului îi aparţin (fiind foarte interesante din punctul de vedere al cunoaşterii teoretice şi din punct de vedere ontologic) studiile asupra criteriilor de convergenţă şi divergenţă ale şirurilor infinite, în legătură cu problema creşterii şi descreşterii funcţiilor şi cu teoria integralelor determinate. Aici „funcţiile ideale" ale lui P. du Bois-Reymond, într-un anume sens, pot fi din nou asimilate iraţionalităţilor, dar nu printre numere şi funcţii, ci printre integrale. Studiile lui N. Abel, N.V. Bugaiev, P. du Bois-Reymond, E. Borel, J. Hadamard, H. Poincaré etc.[858], în pofida caracterului special al problemelor puse şi al metodelor utilizate, au o mare importanţă pentru filozofie şi ne mirăm de faptul că până acum nu şi-au găsit nici o aplicaţie filozofică[859].

XVIII. Noţiunea de identitate în filozofia scolastică (pentru p. 56)

Noţiunile de identitate numerică şi generică studiate în text sunt neglijate în filozofia modernă, dar filozofia scolastică le diferenţia. Iată expunerea sumară a definiţiilor respective, chiar cu cuvintele adepţilor scolasticii.

„Generic – Specific – Numeric (*Generice – Specifice – Numerice*). Se vorbeşte cel mai adesea despre diferenţierea lucrurilor.

Se diferenţiază *generic* ceea ce nu se aseamănă în nici un predicat *univoc* (adică nu echivoc), aşa cum sunt, de pildă, substanţa şi cantitatea. De aici provin genurile superioare, *genera*, ale lucrurilor, care sunt în număr de zece şi care se numesc *predicamente*.

Este *specific* ceea ce se aseamănă într-un oarecare gen univoc, dar este conţinut sub genuri diferite, ca de pildă omul, leul, piatra etc. De aceea, propriu-zis, genurile intermediare nu se diferenţiază *generic*, ci *specific*.

În sfârşit, *numai prin număr, solo numero differunt*, se diferenţiază *indivizii, individua*, conţinuţi în acelaşi gen şi care, prin urmare, nu cunosc nici diferenţa generică, nici pe cea specifică, dar care se diferenţiază doar în concordanţă cu ceea ce e anexat la natura speciei, *sed tantum distinguuntur secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta*[860], ca de pildă Socrate şi Platon. Am spus «*numai prin număr, solo numero*», deoarece, aşa cum se spune în general, se diferenţiază prin *număr, numero*, ceea ce poate fi numărat, ca fiind distinct, iar în acest sens şi indivizii de diferite specii (ca, de exemplu, Alexandru şi Bucefal) se diferenţiază prin *număr, numero*.

Diferenţa *specifică* mai este numită şi *formală*, deoarece provine din ceea ce este formal, *appellatur etiam formalis, quia fit secundum id quod est formale*[861]; diferenţa *numerică* se mai numeşte şi *materială, materialis*, căci materia este principiul din care provin mulţi indivizi de aceeaşi specie."[862]

Celor trei tipuri de diferenţe le corespund şi trei tipuri de unităţi: „*unitas generica – specifica – numerica*". Întrucât *unicul* înseamnă o *entitate indivizibilă, ens individuum*, vor exista tot atâtea unităţi, *unitas*, câte divizări există. Iar lucrurile se diferenţiază sau prin *gen, genere*, precum piatra de om[863]; sau prin *specie*, precum leul de cal; sau prin *număr, numero*, ca de pildă Petru de Pavel. Deci există trei unităţi; dintre ele, cea care neagă divizarea genului se numeşte *specifică, specifica*; cea care neagă divizarea numerică a speciei se numeşte *numerică, numerica* sau *individuală, individualis*. De aici rezultă că ceea ce este unic ca gen, *unum genere*, e ceea ce este similar în cadrul aceleiaşi noţiuni generice, *ratione*. Unic ca *specie* e ceea ce este similar în una şi aceeaşi definiţie. Ceea ce e unic ca gen şi specie se mai numeşte şi *unitar formal, formaliter una*, adică inclusiv până la noţiunea esenţială, *quoad essentialem conceptum*. În sfârşit, tot ce este singular, *singularia* sau *indivizii*, este unic ca *număr, numero*. Numai *unitatea individuală, unitas individualis*, este o unitate reală; căci în natura lucrurilor există numai singularitate, *singularia*. Iar unitatea *generică* şi cea *specifică*, dacă nu

li se adaugă unitatea individuală, *din partea lucrului, a parte rei*, nu sunt unităţi absolute, ci doar negaţii ale divinităţii. Astfel, de exemplu, natura lui Petru şi Pavel nu este numită unică pentru că presupune una şi aceeaşi substanţă, ci doar pentru că neagă diversitatea specifică. De aceea Sf. Toma spune: „Ceea ce este indivizibil în raport cu un gen sau cu o specie nu se numeşte pur şi simplu unic, *simpliciter unum*, ci unic sau în gen, sau în specie, iar ceea ce e *pur şi simplu* indivizibil este pur şi simplu unic, adică unic în număr, *unum numero*"[864]. În continuare, ceea ce formează o *unitate numerică* sau intermediază, în aceeaşi specie, diferenţierea a ceva de altceva se numeşte *principiu de individualizare, principium individuationis*[865].

Însă, în pofida clarităţii suficiente cu care se disting conceptele diferitelor tipuri de unităţi şi diferenţe, nici filozofiei scolastice – mai ales la trecerea ei spre filozofia modernă – nu i-a fost străină tendinţa de a reduce unitatea numerică la cea generică şi de a identifica identitatea indivizilor cu egalitatea claselor singulare care le corespund. Această tendinţă este foarte vizibilă la Francisco Suárez sau Suarius[866] (1548-1617).

„Unitate numerică, spune el, se numeşte starea de existenţă reală pe care o are natura din partea lucrului existent în indivizi, *in singularibus* şi, de asemenea, se numeşte stare de contracţie, *status contractionis*, ca şi cum prin intermediul ei natura sau conceptul fundamental al lucrului s-ar concentra în indivizibil şi indivizi, şi de aici provine unitatea numerică pe care o au lucrurile aşa cum există ele din partea lucrului – *...vocatur existentiae realis quem habet natura a parte rei in singularibus existens, et vocatur etiam status contractionis, quasi per illum natura, seu essentialis rei conceptus, ad individua et singularia contraheretur, et hinc exsurgit unitas numerica, quae rebus nimirum convenit, ut a parte rei existunt.*"

Deci unitatea numerică e doar „starea de contracţie, *status contractionis*". Nu e un factor primar al autodeterminării persoanei, ci produsul unei oarecare evoluţii (fie ea şi logică!) a naturii lucrului, care este impersonală la origine. Nu „natura" este presupusă de persoana care se autodetermină, ci persoana este presupusă de „natură". Această reprezentare a unităţii numerice drept „contracţie" a substanţei generale într-un lucru unic divulgă clar întreaga esenţă a *filozofiei lucrului*, pentru care identitatea numerică este egalitatea dintre clasele unice, iar individul este identificat cu clasa sa unică. Conform acestei concepţii, e de-ajuns să îngustăm (să „contractăm") volumul unei clase ca să obţinem o *clasă singulară*, adică un *individ*, care nici nu este altceva decât *status contractionis* al conceptului general.

Aceasta este înţelegerea occidentală, *catolică*, a vieţii. Însă am văzut deja în ce măsură înţelegerea *ortodoxă* a vieţii e străină de această filozofie care, la fundamentul intim al tuturor profunzimilor, are categoria de lucru şi care este categoric străină ideii de persoană, aşa cum recunoaşterea persoanei şi aspiraţiilor sale îi este străină catolicismului, care reprezintă latura practică a acestei înţelegeri impersonale a vieţii.

XIX. Noţiunea de identitate în logica matematică (pentru p. 58)

Tendinţa de a elimina din sfera ştiinţei orice discuţie despre identitatea numerică, după cum era de aşteptat, se manifestă cel mai pregnant acolo unde metoda ştiinţifică este în general cea mai riguroasă şi mai precisă, deci în *logica matematică* modernă, care se mai numeşte şi *logistică*. Aici, în „calculul claselor", identitatea indivizilor este definită cât se poate de riguros, şi este definită tocmai ca apartenenţa simultană a lor la orice clasă de care oricare dintre ei poate aparţine, adică, cu alte cuvinte, ca posibilitatea pe care o are orice combinare a caracteristicilor unui individ de a căuta o combinaţie – corespunzătoare şi egală cu ea – de caracteristici ale unui alt individ. E clar că aici identităţii *numerice* i se substituie identitatea *specifică*. Claritatea acestei substituiri este cu atât mai evidentă cu cât în logica matematică se face distincţia dintre *individ* şi clasa *singulară* sau *specială* care îi corespunde (clasa cu extensiunea de „unu") şi cu cât în „calculul relaţiilor" se presupune o axiomă importantă, conform căreia fiecare pereche de indivizi daţi posedă o relaţie specială, inexistentă între alţi doi indivizi, adică o relaţie proprie în mod exclusiv perechii respective. Şi totuşi, în pofida acestor distincţii subtile, identitatea indivizilor se descompune, în cadrul ştiinţei contemporane, într-un ansamblu de *trăsături comune*, astfel încât şi caracterul *real* al individului ca purtător al însuşirilor sale, spre deosebire de caracterul său *formal*, nu este decât afirmat şi căutuşi de puţin exprimat. Tocmai aceasta demonstrează, o dată în plus, că identitatea numerică poate fi doar *simbolic* presupusă sau afirmată, că nu se defineşte, nu se formulează şi nu se exprimă logic.

După aceste observaţii de ordin general, să ne amintim pe scurt cum definiţiile indicate sunt exprimate în semnele simbolice ale logisticii.

După cum se ştie, aici se remarcă de îndată distincţia radicală a raporturilor de „implicaţie" şi „incluziune", adică de includere a unei judecăţi sau a unei clase în altă judecată sau clasă, faţă de operaţia de *subordonare* a unui individ la o clasă sau, respectiv, la o judecată. $\supset$ este şi semnul implicaţiei, şi al incluziunii; ε, în ce priveşte *clasa*, este semnul operaţiei de stabilire a unei corespondenţe (abreviere de la ἐστί), iar 3 este semnul aceleiaşi operaţii faţă de o *judecată*. Această distincţie, marcată prin semne diferite, este extrem de importantă. Totuşi, vorbirea obişnuită confundă cele două tipuri de raporturi, adică implicaţia şi incluziunea cu operaţia de corespondenţă, sub denumirea comună de „este"; logicienii le-au identificat timp îndelungat şi de-abia Peano le-a fixat, şi asta datorită simbolisticii inventate de el.

Ca să punem şi mai bine în evidenţă diferenţa dintre operaţia $\supset$ şi operaţia de corespondenţă, să luăm ca exemplu silogismul obişnuit:

major: Orice om este muritor.
minor: Socrate este om.

conclusio: Deci Socrate este muritor.

Copula premisei majore va fi aici ⊃, cum se şi apreciază de obicei, dar copula premisei minore nu va fi deloc ⊃ (cum sunt înclinaţi să creadă, aproape în totalitate, logicienii), ci ε. Într-adevăr, în premisa majoră se stabileşte un raport între clasele „însuşirea de a fi om" şi „însuşirea de a fi muritor", pe când în cealaltă premisă raportul nu se mai stabileşte între clase, ci între individul „Socrate" şi clasa „însuşirea de a fi om", căruia „Socrate" îi aparţine. Prin urmare, premisa majoră este cu siguranţă o *implicaţie*, după cum se obişnuieşte să se spună, însă premisa minoră nu mai este implicaţie, ci subordonare a individului unei clase de tipul întâi. Deci formula silogismului analizat va fi în realitate:

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, x \,\varepsilon\, a : \supset : x \,\varepsilon\, b \qquad \text{(I)}$$

şi nicidecum formula silogismului obişnuit, tipic, ce stabileşte un raport între clase:

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, c \supset a : \supset : c \supset b \qquad \text{(II)}.$$

Cred că nu este cazul să atrag atenţia asupra diferenţei esenţiale dintre formulele (I) şi (II).

Nu trebuie să ne imaginăm că simbolurile ⊃ şi ε, având semnificaţii logice şi ontologice foarte diferite, ar putea fi confundate, fără consecinţe, din punct de vedere *formal*, în scopul mecanicii logice de calcul şi că această „subtilitate" a distincţiei făcute de Peano între noţiuni nu are nici o valoare „pragmatică" pentru tehnica de calcul. Nu e nici pe departe aşa, deoarece proprietăţile celor două relaţii, adică ale lui ⊃ şi ε, sunt esenţial diferite: relaţia ⊃, făcând legătura între esenţe şi termeni *omogeni* (clase, judecăţi), este *tranzitivă*, în timp ce relaţia ε, stabilind legătura între esenţe *eterogene* (clase şi indivizi), este *intranzitivă* prin definiţie: dacă a ⊃ b şi b ⊃ c, atunci, din formula

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, b \supset c : \supset : a \supset c \qquad \text{(III)}$$

e clar că şi a ⊃ c; dar din faptul că x ε y şi y ε z nu rezultă câtuşi de puţin că x ε z, căci dacă *x*, ca *individ*, se înglobează în clasa *y*, iar clasa *y*, ca *individ*, se subordonează clasei *z*, atunci *z*, în raport cu *x*, va fi deja o *clasă de clasă*, nu o simplă clasă şi, prin urmare, nu se poate considera că *x* se numără printre elementele sale, că este cuprins în extensiunea sa; pentru *z* extensiunea constă din indivizi-*clase*, iar aceştia, pentru *z*, sunt deja indivizibili, nu mai pot fi fracţionaţi sau descompuşi.

În cazul când nu se acordă atenţie intranzitivităţii relaţiei ε, lipsă de atenţie care decurge din confundarea lui ε cu ⊃, adeseori se construiesc sofisme, a căror dezavuare, formală şi responsabilă, nu este întotdeauna uşoară. Astfel sunt, de exemplu, unele sofisme din „comedia filozofică" a lui Platon, *Euthydemos*[867], sau măcar raţionamente de felul celor care urmează:

„Aurul este aur şi nu poate fi neaur; omul este om şi nu poate fi neom. Deci şi tatăl tău, Heredemos, cam aşa îi spune Socrate lui Euthydemos, este tată şi nu poate fi netată. Deci le este tată *tuturor*, nu numai oamenilor, ci şi cailor şi celorlalte animale. La fel, mama ta le e mamă tuturor, şi aricilor. Deci tu le eşti frate viţeilor şi căţeilor şi purceilor.

Pe urmă, tu ai un câine, iar câinele are căţei şi, prin urmare, le este tată. Dar câinele este al tău. Şi este al tău fiind tată, aşa că tatăl tău este câinele, iar tu le eşti frate căţeilor.

Mai departe: îţi baţi câinele, deci îţi baţi tatăl ş.a.m.d.".

Sau iată un exemplu din *Hippias Maior*[868]:

„Fiecare dintre noi, cei doi interlocutori, este unul şi, prin urmare, fiecare are însuşirea de a fi impar. Prin urmare, amândoi la un loc vom fi tot impari, când suntem doi. Dar dacă nu-i aşa, dacă împreună suntem pari, atunci şi fiecare dintre noi în parte este tot par etc.".

Judecăţile se desfăşoară aici conform schemei următoare:

Heredemos (individ) ε părintele tău (clasă)
părintele tău (individ) ε părintele (clasă)
părinte (clasă) = fiinţă care dă naştere (clasă);
cei care dau naştere aricilor, purceilor etc. (clasă) ⊃ fiinţe care dau naştere (clasă).

Încă este clar că, având în vedere intranzitivitatea operaţiei „ε", din premisele respective nu se poate nicidecum trage concluzia că

Heredemos ε cel care aduce pe lume arici etc.

La fel, din faptul că

Petru (individ) ε apostol (clasa apostolilor),

apostolii (individ; grupul de apostoli istoric cunoscut) ε „12"
(clasa tuturor obiectelor care sunt câte douăsprezece)

nu rezultă nici pe departe că

Petru ε „12"

adică faptul că şi Petru este „doisprezece", şi nu „unul"[869].

Prin urmare, din cele spuse reiese indiscutabil că până şi din punctul de vedere pur formal individul este deosebit de clasă, chiar de clasa unică, în pofida logicienilor nominalişti (care încearcă să explice clasa nu ca un unic şi închis în sine volum al gândirii, ci ca un ansamblu de indivizi) şi în pofida opiniilor logicienilor pozitivişti, care doresc să suprime natura autonomă a individului şi să-l reducă la o sumă de însuşiri, adică la o clasă singulară. Clasa „specială" sau „singulară", *singulière*, trebuie să fie cât mai strict delimitată de individul singular, care intră în extensiunea ei: astfel, pentru o asemenea clasă *x*, am putea scrie formula:

$$x \,\varepsilon\, x \qquad \text{(IV)}$$

care, aşa cum am văzut, e absurdă, deoarece „ε" este semnul unei relaţii dintre termeni *diferiţi* sau chiar *eterogeni*, şi nu de acelaşi fel. De aceea se obişnuieşte ca clasa singulară, formată dintr-un unic element „x", să fie notată cu un semn special, şi anume cu ι x, care se citeşte: „egal cu x", *„égal à x"*; aici simbolul „ι" este abrevierea cuvântului ἴσος, egal. Acest simbol „ι" se defineşte formal prin ecuaţia:

$$\iota\, x = y \;3\; (y = x) \qquad \text{(V)}$$

adică ι x este simbolul unei clase *y*, care (3) justifică funcţia propoziţională (cu *y* variabil) „$y = x$". De aici, utilizând pentru ambele părţi ale ecuaţiei operaţia „y ε", care include elementul-individ „y" în clasele egale „ι x" şi „y 3 (y = x)" şi ţinând minte că „y ε" şi „y 3" se dejoacă reciproc, găsim:

$$y \,\varepsilon\, \iota\, x \,.\, = \,.\, y = x \qquad \text{(VI)},$$

adică egalitatea celor două simboluri „ε ι" şi „=", încât

$$\varepsilon\,\iota\,.\,=\,.\,= \qquad \text{(VII)}.$$

De aici rezultă că, deşi formula (IV) nu este justă, totuşi

$$x\,\varepsilon\,\iota\,x \qquad \text{(VIII)}$$

(deoarece x = x), adică faptul că individul „x" aparţine întotdeauna clasei sale singulare „ι x".

Dacă, dimpotrivă, „a" este o clasă singulară, atunci unicul ei element nu mai poate fi notat cu „a", ci cu un simbol special, în componenţa căruia intră simbolul răsturnat „ι", adică prin „ι a", care se citeşte: „acest a", *„le a"*, *„der a"*, „ó a". În general, simbolul „ι" transformă individul în clasa sa singulară şi, invers, simbolul „ι" transformă clasa singulară în individ, aşa încât avem două ecuaţii,

$$a = \iota x \text{ şi } x = \imath a \qquad \text{(IX)}$$

echivalente între ele; în semne:

$$a = \iota x\,.\,=\,.\,x = \imath a \qquad \text{(X)}^{870}.$$

Tot ce s-a spus până aici este cu desăvârşire just, căci se ia drept bază distincţia esenţială dintre clasa singulară şi individ. Însă individul este introdus aici numai prin *simbol*, fără definiţie. De aceea, pentru raţionalism, este o adevărată piatră de încercare. Evitarea ei se încearcă pe calea următoare:

Clasa singulară este definită drept clasa formată dintr-un singur individ. Dar ce înseamnă numărul „unu"? Şi ce înseamnă „individ"? Logica matematică, „după obiceiul ştiinţelor matematice, *selon l'habitude des Mathématiques*"[871], nu defineşte individul, ci doar *identitatea* indivizilor. Desigur, problema nu ţine de aşa-zisul „obicei al ştiinţelor matematice", ci de imposibilitatea de a defini individul ca realitate suprarațională. Iar încercarea de a defini o identitate de indivizi dă posibilitatea de a *se substitui* problema identităţii reale numerice cu problema asemănării *semnice*, formale, adică raţionamentele – imposibile! – cu privire la indivizi sunt substituite cu raţionamente privitoare la noţiunile despre ei, deci privitoare la *clase*. Această substituţie se face în mod deliberat, şi ea este profund semnificativă, mai ales după ce s-a efectuat distincţia fermă dintre indivizi şi clase.

Deci „se spune că doi indivizi *k* şi *l* sunt identici dacă cel de-al doilea aparţine oricărei clase din care face parte primul, *on dira que les deux individus k et l sont identiques si le second appartient à toute classe dont le premier fait partie*"[872].

Simbolic, această definiţie se exprimă prin formula:

$$k \equiv l\,:=\,:k\,\varepsilon\,a\,.\supset_a.\,l\,\varepsilon\,a \qquad \text{(XI)}$$

Aici „≡" este semnul *identităţii*, iar indicele „a" pe lângă ⊃ înseamnă că implicaţia scrisă este valabilă pentru *orice* a care satisface incluziunea „k ε a"[873]. În acest caz se remarcă faptul că „identitatea indivizilor este logic distinctă de egalitatea claselor, la fel cum indivizii *k* şi *l* sunt diferiţi de clasele singulare ι k şi ι l"[874].

Cum să înţelegem această formulă? Doar ca definiţie a semnului „≡". Formula (XI) spune că, atunci când întâlnim o combinaţie grafică încă necunoscută de linii şi puncte, un „desen" „k ≡ l", *care nu are nici un sens*, atunci o dată pentru totdeauna, noi vrem, presupunem, cerem să nu se înţeleagă prin el altceva decât semnul abreviat, convenţional al implicaţiei pe care deja o înţelegem:

$$k\,\varepsilon\,a\,.\supset_a.\,l\,\varepsilon\,a \qquad \text{(XII)}$$

sau, mai precis, semnul ansamblului mulţimii de implicaţii, cu toate valorile posibile ale variabilei „a", al cărui câmp de schimbare este definit de funcţia „k ε a" – adică, repetăm, prin „k ≡ l" noi vrem să subînţelegem notarea prescurtată a expresiei

$$\prod_{k\,\varepsilon\,a}^{a}(k\,\varepsilon\,a \supset l\,\varepsilon\,a) \qquad \text{(XIII)},$$

unde Π este semnul înmulţirii logice a tuturor înmulţitorilor obţinuţi pentru toate valorile posibile ale lui *a*. Anume acest sistem de implicaţii care vorbeşte *numai* de relaţia de apartenenţă, ε, a indivizilor „k" şi „l" la *clasele* „a", noi convenim să-l numim *identitate a indivizilor*. Dar ce este individul nu ştim, totuşi, logic, *conceptul de individ nu-l posedăm* şi, prin urmare, doar presupunem termenul lui pur simbolic, semnul a ceva (a orice, numai *nu* al unei clase, al unei judecăţi sau al unui raport) ce se poate afla în raport de „identitate"; prin identitate subînţelegem o oarecare formulă complexă în relaţia acestui „ceva" cu clasele.

Repetăm că, aici, cât se poate de evident, apare neputinţa gândirii logice în faţa existenţei concrete, adică individuale, şi aspectul jalnic (jalnic în chip necesar!) al încercării pe care o face raţiunea de a-i substitui existenţei individuale termeni raţional-figuraţi (dar *nu* raţionali!).

În continuare, aşa cum am spus, rămâne deschisă şi problema privitoare la definirea *singularităţii clasei*. Într-adevăr, cum să definim, în termeni raţionali, că ι a este singulară, că, prin urmare, conţine un singur element, că există doar un *singur* a? Acest lucru se realizează prin indicarea a *două* proprietăţi ale clasei ι a: *în primul rând*, că în ea *există* în general elemente, deci că ea, clasa, *nu este nulă*; în al doilea rând, că dacă asemenea elemente ar fi două, respectiv *x* şi *y*, atunci acestea ar fi identice între ele. Faptul că ι a nu este o clasă vidă se exprimă prin formula negativă:

$$a -= \Lambda \qquad \text{(XIV)},$$

adică

$$a \text{ „nu este" } (-=)\ \Lambda \qquad \text{(XIV')},$$

unde Λ este semnul clasei vide sau, în forma pozitivă, mai comodă:

$$\exists\, a \qquad \text{(XV)},$$

adică

„există a"[875],

aşa încât

$$a -= \Lambda\,.\,=\,.\,\exists\, a \qquad \text{(XVI)}.$$

Deci singularitatea clasei ι a se va exprima prin intermediul formulelor:

$$a -= \Lambda : x\,\varepsilon\,a\,.\,y\,\varepsilon\,a\,.\supset_{x,\,y}.\,x \equiv y \qquad \text{(XVII)},$$

sau

$$\exists\, a\,.\,x\,\varepsilon\,a\,.\,y\,\varepsilon\,a\,.\supset_{x,\,y}.\,x \equiv y \qquad \text{(XVIII)}^{876},$$

adică, în cazul oricăror *x* şi *y* care aparţin clasei ι a, implicaţia scrisă rămâne valabilă.

Cred că nu trebuie să mai precizez că tot ce s-a spus în legătură cu definirea logică a identităţii se referă şi la această definire a singularităţii, căci singularitatea este doar un caz particular al identităţii, şi anume identitatea cu sine, autoidentitatea.

Recurgând, în sfârşit, la *logica relaţiilor, rélations*, e firesc că aici trebuie să rezolvăm problema relaţiilor între indivizi. În această secţiune a logicii matematice se ia drept axiomă faptul că întotdeauna există o relaţie între indivizi, relaţie care este ea însăşi individuală, care se prezintă ea însăşi ca un fel de individ. „Între doi indivizi daţi, spune axioma, există o relaţie *specială, singulière*, care nu există între oricare alţi doi indivizi." Totuşi, şi această relaţie *specială* este explicată (după cum ne puteam aştepta) în sens formal, nu în sens real. Acest lucru devine evident din lămuririle care urmează după axiomă. Din punctul de vedere al extensiei, *extension*, spune Couturat, axioma este evidentă, „întrucât perechea studiată este suficientă pentru a defini o relaţie diferită de toate celelalte". Din punctul de vedere al *conţinutului*, putem spune că, dacă se studiază ansamblul, *l'ensemble, tuturor* relaţiilor existente între doi indivizi daţi, atunci acelaşi ansamblu nu există la nici o altă pereche de indivizi; altfel spus, dacă o pereche posedă *toate* relaţiile altei perechi, atunci aceste perechi sunt identice, ceea ce se notează astfel:

$$x_1 R y_1 \cdot \supset_R \cdot x_2 R y_2 : \supset : x_1 \equiv x_2 \cdot y_1 \equiv y_2 \qquad \text{(XIX)}^{877}.$$

Aici semnul $\supset_R$ arată că *implicaţia* membrului stâng este valabilă pentru *orice* relaţie R care-i poate lega pe x_1 şi y_1.

Deci relaţia individuală, concretă, iarăşi se descompune într-o serie de relaţii generale, adică abstracte, *toate* abstracte, care intră în componenţa concretului dat. Dar, pe lângă absurditatea ontologică a acestei egalizări dintre concret şi o sumă de abstracţiuni, apare problema privitoare la legitimitatea acestei definiţii chiar şi în domeniul pur formal. Dar definiţia se sprijină în totalitate pe conceptul „tuturor" relaţiilor existente între elementele perechii date. Nemaivorbind că noţiunea de „toţi, toate" încă nu este definită în logica matematică, mai ales atunci când se referă la o grupă suprafinită, apare îndoiala dacă poate exista o anumită noţiune despre *toate* relaţiile existente nu între clase, ci *între indivizi*. Tocmai acest lucru s-ar cere demonstrat, căci nu e deloc clar (şi e puţin probabil că e în general admisibil) că o grupă transfinită de abstracţiuni poate epuiza un concret. Dacă concretul poate fi studiat din punct de vedere formal-raţional, atunci cu siguranţă el nu poate fi introdus în speculaţiile formale decât sub forma *limitei*, adică drept *maximum absolut*. Dar conceptul de *maximum absolut* nu este încă elaborat (dacă nu luăm în consideraţie tentativa absolut necunoscută a arhimandritului Serapion) şi, pe deasupra, încă nu e clar dacă acesta poate fi în general aplicat indivizilor. Căci indivizii concreţi sunt *creativi*, sunt capabili să edifice relaţii absolute, imprevizibile, care nu intră în componenţa unei grupe oricât de largi, alcătuită din relaţii preexistente; cu alte cuvinte, aceştia depăşesc orice noţiune prealabilă, cu privire la ei: după cum spune H. Bergson, *„la vie déborde l'intelligence*, viaţa iese din albia raţiunii", şi aşa se întâmplă *întotdeauna*.

XX. Timpul şi Destinul (pentru p. 128)

A exista în timp înseamnă, în fond, a muri – existenţa în timp este o înaintare lentă dar implacabilă a Morţii. Viaţa în timp este supunerea inevitabilă faţă de Răpitoarea. Vieţuirea şi murirea sunt acelaşi lucru. Iar Moartea nu este altceva decât Timpul mai încordat, mai eficient, atrăgând mai mult atenţia asupra sa. Moartea este timp instantaneu, iar Timpul, moarte de durată. Destinul, care gravitează deasupra tuturor, nu este ceva exterior pentru viaţă; nu se poate să credem că vine-vine, întărindu-şi şi sporind firul vieţii şi deodată, întâmplător, îl taie cu foarfecele răutăcioasa *parcă* Atropos. Moartea nu dă buzna din afară în Viaţa senină, ci însăşi viaţa, în adâncurile sale, tăinuieşte embrionul morţii, care creşte cu neînduplecare. Trăind – murim, murind – trăim. Moartea este *condiţia* vieţii, aşa cum temperatura scăzută a refrigeratorului este condiţia capacităţii de funcţionare a locomobilului. Leagănul este leagăn, adică bobocul vieţii şi nu un simplu pat mic, pentru că este şi sicriu. Nu există prezent fără trecut; nu există viaţă fără moarte. Moartea este împletită în actul naşterii şi ceea ce se naşte e trecător. De aceea, în *Zend-Avesta*, omul este numit *Kaiomortsom*, adică „Viaţă muritoare". Naşterea şi Moartea sunt polii aceluiaşi lucru – Vieţuire sau Murire, fiecare poate spune cum îi place – dar mai exact ar fi să-l numim Destin sau Timp. Şi acest Timp unic, acest Destin constă iarăşi din Naştere-Moarte polar reunite, şi tot aşa mai departe şi mai departe, până la cele din urmă elemente ale vieţii, adică până la cele mai mici manifestări ale capacităţii vitale[878].

La fel, într-o placă magnetizată nu putem distinge polul „plus" de cel „minus"; şi, deplasându-ne de la primul, unde „nordul" este foarte intens, trecem fără să băgăm de seamă spre cel de-al doilea, unde „sudul" este cel mai mare. Dar dacă rupem placa, fiecare dintre jumătăţi va avea două capete, fiecare dintre ele va primi polul nord şi pe cel sud, iar intensitatea fiecăreia dintre ele va fi aceeaşi, dar *slăbită*. Rupem în două jumătăţile şi situaţia este iarăşi aceeaşi. Astfel, slăbind pe măsură ce se înmulţeşte numărul de bucăţi, forţa magnetică va fi descoperită într-o mulţime de poluri nord şi sud, dar întotdeauna perechi şi nedespărţite; şi n-are sfârşit această conjugare a polilor pe care îi posedă bucăţile de magnet.

La fel şi Timpul, oricum l-am împărţi, rămâne întotdeauna *timp*[879], adică fir, şir, mişcare: întotdeauna are început şi sfârşit, trecut şi viitor, apariţie şi dispariţie, naştere şi moarte. Şi viaţa, aflată în legătură cu Timpul, este în fond *aşa* şi nu poate să nu fie aşa.

Destinul care gravitează deasupra noastră este Timpul. Însuşi cuvântul rusesc *rok* („destin") are sens temporal. La unele seminţii *slave*, el desemnează în mod direct „anul", adică douăsprezece luni[880]; aceeaşi semnificaţie a cuvântului poate fi găsită în limba *rusă* vorbită în guberniile din sud şi din vest[881].

În limba *cehă*, printre alte semnificaţii, o are şi pe aceea de „timp determinat", „soroc", apoi de „timp în general" şi mai ales de „oră"[882]. La fel şi cuvântul rusesc

s-rok („soroc") şi-a păstrat semnificaţia temporală a temei sale *rok*; iar în limba veche *rok* semnifica direct un „timp determinat", un „soroc", un „an", o „vârstă" şi apoi, „destinul"[883].

Rok, rokovoi („fatal") provine de la *reşti* („a spune"), adică înseamnă ceva rostit sau spus; prin semnificaţia rădăcinii sale, *rok* înseamnă *sentinţă*. În limba *cehă*, cuvântul *rok* înseamnă chiar *vorbire, cuvânt*, iar apoi: *logodnă, cârdăşie*[884]. La fel, şi cuvântul *sud'ba* („soartă") este legat de noţiunea de *judecată, osândire*; după părerea lui Miklosich[885], prin tema **san-dha* se explică grecescul συν-τί-θη-μι, adică a uni, a stabili printr-o înţelegere reciprocă. De la aceeaşi rădăcină *dha* provine şi grecescul θέ-μι[δ]-ς, drept, lege, justeţe.

În limba *latină* se observă acelaşi lucru. *Fatum, soartă, destin,* provine din *fa-to-r* sau, într-o formă mai obişnuită, *for, fatus sum, fari,* adică de la rădăcina *fa* (sanscrita *bha*), care iarăşi înseamnă „a vorbi". Din nou, *fatum* este ceva rostit[886]. În ce sens? Conform credinţei romane, zeii – şi printre ei mai ales Jupiter – stabilesc prin rostirile lor, care le dezvăluie oamenilor voinţa şi se numesc *fatum* sau *fata*, stabilesc deci soarta omului; ce a spus zeul este soartă, *fatum*, atât a unui anumit om, cât şi a unor întregi popoare, oraşe etc.[887] Astfel, *„vox enim Jovis fatum est,* vocea lui Jupiter este destinul"[888], *„fatum esse quidquid Juppiter dixerit,* destinul este tot ce a rostit Jupiter"[889]. În acest fel, *„fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur, quidquid Juppiter fatur,* destin se numeşte tot ce rostesc zeii, tot ce rosteşte Jupiter"[890]. Apoi, *fatum,* conform procedeului obişnuit pentru gândirea romană[891], este personificat şi considerat o divinitate specială, *Fatum*. În continuare, deplinătatea definiţiilor divine este simbolizată în imaginea *Tria Fata,* asimilate greceştilor Τρισσαὶ Τυχαί[892]. În sfârşit, prin continuarea procesului de personificare, genul neutru este înlocuit cu cel masculin sau cu cel feminin, mai personale, iar *Fatum,* sub influenţa religiei greceşti, devine *Fatus* sau *Fata*.

Inscripţiile funerare pomenesc de *„Fatus meus"* şi de *„Fatus suus"*, adică *Fatus* este considerat o fiinţă divină pe care o are fiecare om şi care îi conduce destinul. *Fatus* de acest fel aminteşte de *geniul* antic roman, de acest dublu ideal al unor fenomene şi indivizi; *morga Fata,* poate, va fi corespuns *junonei,* adică *geniului feminin*[893].

Romanicul *Fatum,* ca şi al nostru *Rok,* se împleteşte cu ideea de *timp*. Ca şi Timpul, *Fata* determină soarta într-o ordine ferm stabilită, aşa că putem vorbi de *„fatorum ordo"*[894] şi de *„fatorum series"*[895]; aşa cum Timpul este ireversibil şi nu poate fi adus înapoi, *„irreparabile Tempus"* al Poetului, aşa sunt şi *Fata*: ce au stabilit ele nu mai poate fi luat înapoi[896]. *Fata* au fost rostite la naşterea omului, ele îi trasează destinul, căci ele sunt *Fata scribunda. Fata* îi înzestrează pe oameni cu daruri spirituale şi le determină anii de viaţă; ele stabilesc sfârşitul vieţii omului – mai ales sfârşitul prematur provine de la ele. Ca şi Timpul, *Fata* sunt implacabile şi atotputernice; ele sunt siluitoare, sunt *„violenta Fata"*[897]; *„Nil prosunt lacrimae nec possunt Fata moveri,* lacrimile nu ajută la nimic şi Sorţile nu pot fi înduioşate", aşa spune o inscripţie; ele sunt *„crudelia Fata"*, ucid şi jefuiesc. *Fata* sunt divinităţile morţii[898].

Dar, dacă e aşa, atunci prin ce se deosebesc *Fata* de Timp? Prin nimic. Şi într-adevăr, în numeroase inscripţii funerare, cuvintele „Fatum", „Fata" (pluralul de gen neutru) şi „Fatus" sunt utilizate în mod clar drept sinonime pentru „aetas" şi „tempus";

> *„Noli dolere, amica, eventum meum; properavit Aetas: hoc dedit Fatus mihi.* Nu-ţi pară rău, prietene, de sfârşitul meu: Veacul s-a grăbit, iată ce mi-a dăruit Destinul", spune o inscripţie; sau:

> *„Hunc Fatus suus pressit, vixit annis XII.* Pe acesta l-a încovoiat Destinul lui, a trăit 12 ani".

Sau încă:

> *„Noli dolere, mamma, faciendum fuit, properavit Aetas, Fatus quod voluit meus; noli dolere, mater, factui meo, hoc Tempus voluit, hoc fuit Tempus meus.* Nu regreta, mamă, trebuia să se întâmple, Veacul s-a grăbit, aşa a vrut Destinul meu; nu regreta, mamă, sfârşitul meu, aşa a vrut Timpul, acesta a fost Timpul meu"[899],

unde este evident că *Tempus* apare în locul lui *Fatus*, fapt ce demonstrează sinonimia lor.

Sau, în sfârşit:

> *„Nolite dolere eventum meum, properavit Aetas: hoc dedit Fatum mihi.* Nu regretaţi sfârşitul meu, Veacul s-a grăbit: iată ce mi-a dăruit Destinul"[900].

XXI. Inima şi semnificaţia ei în viaţa spirituală a omului, conform cuvântului lui Dumnezeu (dintr-un articol de P.D. Iurkevici[901]) (pentru p. 172)

Inima este centrul vieţii sufleteşti şi spirituale a omului. Astfel, în inimă începe şi se naşte hotărârea omului de a face o faptă sau alta, în ea apar diverse premeditări şi dorinţe; ea este locul unde se află voinţa şi vrerile sale. Aceste acţiuni de premeditare, vrere şi hotărâre sunt desemnate prin expresiile „şi m-am sârguit în inima mea" (*Ecclesiastul* 1, 13); „şi Daniel şi-a pus în gând"* (*Daniel* 1, 8); „Lui David, tatăl meu, îi intrase în inimă" (*III Regi* 8, 17). Acelaşi lucru îl spun expresiile: „bunăvoinţa inimii mele" (*Romani* 10, 1), „cum socoteşte cu inima sa" (*II Corinteni* 9, 7), „cu inimă statornică" (*Fapte* 11, 23). Vechiul Israel trebuia să aducă daruri pentru clădirea cortului sfânt „cât îl lasă inima" (*Ieşirea* 35, 5) şi „a adus fiecare cât l-a lăsat inima sa" (*Ieşirea* 35, 21). Cine îşi exprima dorinţele spunea „tot ce avea pe inimă" (*III Regi* 10, 2). Când facem ceva cu plăcere, fapta noastră se produce „din toată inima" (*Romani* 6, 17). Celui pe care îl iubim îi dăm inima noastră şi, invers, pe acela îl avem în inima noastră: „dă-mi, fiule, mie inima ta" (*Pilde* 23, 26), „sunteţi în inimile noastre" (*II Corinteni* 7, 3), „căci vă port în inima mea" (*Filipeni* 1, 7).

Inima este locul tuturor actelor de cunoaştere ale sufletului. Meditaţiile sunt „planuri în inimă" (*Pilde* 16, 1), mustrările inimii: „inima mea s-a tulburat" (*Neemia* 5, 7), a pricepe „cu inima" înseamnă „să ştii în inima ta" (*Deuteronomul* 8, 5); a cunoaşte „cu toată inima" înseamnă a şti în totalitate (*Iosua* 23, 14). Cine nu are inimă „să priceapă" n-are „ochi ca să vadă şi urechi ca să audă" (*Deuteronomul* 29, 4). Când inima se învârtoşează, atunci omul îşi pierde capacitatea de a-şi crede „urechilor" şi îşi închide „ochii" (*Isaia* 6, 10). În general, „toate cugetele şi dorinţele" sunt ale inimii (*Facerea*, 6, 5). Omul rău are „inimă care plănuieşte gânduri viclene" (*Pilde*, 6, 18). Proorocii mincinoşi „vestesc închipuiri deşarte ale inimii lor" (*Ieremia* 14, 14), „povestindu-vă închipuirile inimii lor, şi nimic din cele ale Domnului" (*Ieremia*, 23, 16). Gândurile sunt „sfaturile inimii" (*I Corinteni* 4, 5). Cuvântul lui Dumnezeu „destoinic este să judece simţirile şi cugetările inimii" (*Evrei* 4, 12). Ce ţinem bine minte, ce ne încrustăm în suflet şi ne asumăm, toate le introducem, le alcătuim şi le însemnăm în inima noastră: „puneţi dar aceste cuvinte ale mele în inima voastră"

* În Biblia slavonă şi în cea rusă, pasajul sună: „Şi Daniel şi-a pus în inimă"; în continuarea acestui capitol, în transcrierea pasajelor din Biblie, vom pune între paranteze pătrate cuvântul „inimă" acolo unde traducătorii români au optat pentru alt cuvânt (n.t.).

(*Deuteronomul* 11, 18); „ca pecete pe sânul [inima] tău mă poartă" (*Cântarea Cântărilor* 8, 6); „iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa" (*Luca* 2, 19); „scrie-le [cuvintele înţelepciunii] pe tabla inimii tale" (*Pilde* 3, 3). Tot ce ne vine în minte sau în amintire răsare „în inimă". În împărăţia slavei, dintre sfinţii care au suferit pentru adevăr şi credinţă, „nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute şi nimănui nu-i vor mai veni în minte [inimă]" (*Isaia* 65, 17); „cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (*I Corinteni* 2, 9).

Cuvântul fiind dezvăluirea sau expresia gândului, şi el izvorăşte „din inimă" (*Iov* 8, 10); „din prisosul inimii grăieşte gura" (*Matei* 12, 34). Şi deoarece gândirea este vorbirea sufletului cu sine, cel ce gândeşte poartă această discuţie în „inima" lui, „căci inima mea a avut cu belşug înţelepciune şi ştiinţă" (*Ecclesiastul* 1, 16), „grăit-am inimii mele" (*Ecclesiastul* 2, 1); „acea slugă, rea fiind, va zice în inima sa" (*Matei* 24, 48).

Inima este centrul diferitelor simţiri sufleteşti, al emoţiilor şi pasiunilor. Inima asimilează toate gradele de bucurie, începând cu blândeţea (*Isaia* 65, 14) şi terminând cu încântarea şi exaltarea faţă de Dumnezeu (*Isaia* 38, 3; *Daniel* 2, 46); toate gradele de îndurerare, începând cu tristeţea, când „patima căzută în trup jigneşte inima" şi cînd „tristeţea îi vatămă bărbatului inima" (*Pilde* 25, 20-21)*, până la amărăciunea zdrobitoare, când omul „va striga de întristată ce-i va fi inima" (*Isaia* 65, 14) şi când simte că „inima se zbuciumă şi se zbate din locul ei" (*Iov* 37, 1); toate gradele de invidie, de la gelozie şi „invidie amară" (*Pilde* 23, 17), până la furia care îl face pe om să scrâşnească din dinţi (*Fapte* 7, 54) şi din pricina căreia inima fierbe de dorinţa răzbunării (*Deuteronomul* 19, 6); toate gradele de nemulţumire, de la neliniştea care „se abate" asupra omului (*Pilde* 12, 25), până la disperare, când el „se lasă deznădejdii" în orice năzuinţă (*Ecclesiastul* 2, 20); în sfârşit, toate formele de spaimă şi panică, de la fiorul evlavios (*Ieremia* 32, 40) până la frica şi panica zdrobitoare (*Deuteronomul* 28, 28). Inima se topeşte şi se chinuie de dor (*Iosua* 5, 1; *Ieremia* 4, 19); în funcţie de suferinţe, se face „ca ceara" (*Psalmi* 21, 15) sau se usucă (*Psalmi* 101, 5), se încălzeşte şi se aprinde (*Psalmi* 38, 4; 72, 21) sau se face întristată şi zdrobită (*Ieremia* 23, 9; *Psalmi* 146, 3). În întristare omul este „fricos şi puţin la suflet [inimă]" (*Deuteronomul* 20, 8). Din pricina compătimirii, inima „se zvârcoleşte" (*Osea* 11, 8). Cuvântul cu har al lui Dumnezeu acţionează în inimă „ca un fel de foc aprins" (*Ieremia* 20, 9); inima se preface în flăcări şi arde atunci când este atinsă de raza cuvântului divin (*Luca* 24, 32).

În sfârşit, inima este centrul vieţii morale a omului. În inimă se reunesc toate stările lui morale, de la înalta iubire de taină către Dumnezeu, iubire care clamează: „Dumnezeul inimii mele şi partea mea, Dumnezeule, în veac" (*Psalmi* 72, 25), până la acea trufie care, divinizându-se, crede „în inima sa că e la fel cu Dumnezeu" şi spune „Sunt un dumnezeu" (*Iezechiel* 28, 2). În funcţie de bolile morale, inima „se întunecă" (*Romani* 1, 21), se învârtoşează (*Isaia* 67, 17), se face „de piatră" (*Iezechiel* 11, 19), neomenească, „de dobitoc" (*Daniel* 4, 13). Există „inima cea rea" (*Ieremia* 16, 12), „inimă învârtoşată" (*Isaia* 6, 10), „inimă nesocotită" (*Romani* 1, 21). Inima este locul de unde provine tot ce e bine şi rău

* Cele două citate anterioare din *Pilde* nu le-am descoperit în variantele română şi rusă ale Bibliei; probabil este vorba de o greşeală de tipar (n.t.).

în vorbele, gândurile şi faptele omului, este vistieria bună şi rea a omului; „omul bun, din vistieria cea bună a inimii sale, scoate cele bune, pe când omul rău, din vistieria cea rea a inimii lui, scoate cele rele" (*Luca* 6, 45). Inima este tabla pe care este scrisă legea morală naturală; de aceea păgânii „arată fapta legii scrisă în inimile lor" (*Romani* 2, 15). Pe aceeaşi tablă se scrie şi legea harului: „Ascultaţi-Mă pe Mine", cheamă Domnul, „popor care eşti cu legea mea în inimă" (*Isaia* 51, 7); „Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor le [legile harului] voi scrie" (*Ieremia* 31, 33). De aceea cuvântul lui Dumnezeu este semănat pe ţarina inimii (*Matei* 13, 19); conştiinţa îşi are locul „în inimă" (*Evrei*, 10, 22); Hristos pătrunde „prin credinţă în inimi" (*Efeseni* 3, 17) şi, de asemenea, „ne-a pecetluit pe noi şi a dat arvuna Duhului, în inimile noastre" (*II Corinteni* 1, 22). „Şi pacea lui Hristos să stăpânească în inimile voastre" (*Coloseni* 3, 15); „Dumnezeu celor smeriţi le dă har [în inimă]" (*Romani* 5, 5). Lumina slavei „a strălucit în inimile noastre" (*II Corinteni* 4, 6). Însă, pe de altă parte, păcătosului diavolul îi bagă în „inimă" planuri rele (*Ioan* 13, 2), îi umple inima de fapte rele (*Fapte* 5, 3). La cei care nu ascultă cu luare-aminte Cuvântul Domnului „îndată vine satana şi ia cuvântul cel semănat în inimile lor" (*Marcu* 4, 15).

În calitatea ei de centru al vieţii trupeşti şi spirituale variate, inima se numeşte izvor al vieţii: „păzeşte-ţi inima mai mult decât orice, căci din ea ţâşneşte viaţa" (*Pilde* 4, 23); ea îşi are locul „între mădularele noastre" (*Iacov* 3, 6), adică este un cerc sau o roată din rostogolirea căreia constă toată viaţa noastră. De aceea ea este una dintre cele mai profunde părţi din fiinţa noastră: „Inima omului este mai vicleană decât orice şi foarte stricată! Cine o va cunoaşte!" (*Ieremia* 17, 9). Date pe faţă, nici un cuvânt, gând sau faptă nu epuizează acest izvor: „omul cel tainic al inimii" (*I Petru* 3, 4) e deschis doar pentru Dumnezeu: „Că El ştie ascunzişurile inimii" (*Psalmi* 43, 23). Prin starea inimii se explică întreaga stare a sufletului (*Isaia* 50, 12; 83, 3). Omul trebuie să-i dea lui Dumnezeu numai inima sa, ca să-i devină credincios în gânduri, cuvinte şi fapte: „Dă-mi, fiule, mie inima ta", îl roagă pe om înţelepciunea lui Dumnezeu (*Pilde* 23, 26).

XXII. O icoană a Bunei-Vestiri şi simbolistica ei creştină (pentru p. 226)

Discutând despre aspectul cosmic al Maicii Domnului, nu putem trece sub tăcere o icoană destul de enigmatică a Bunei-Vestiri, „găsită" de mine în biserica satului Novinskoe, judeţul Nerehtski, gubernia Kostroma. Spun „găsită", întrucât această icoană era lăsată de izbelişte pe un pervaz, fiind acoperită de un strat atât de gros de praf şi murdărie, încât nu se mai vedea deloc ce reprezenta. Sărindu-mi în ochi în timpul spovedaniei mele, datorită unei cauze de neînţeles pentru mine, icoana mi-a atras atenţia şi, cu prima ocazie, am vizitat din nou acest sat şi m-am apucat s-o curăţ şi s-o spăl. După două-trei ore de muncă, pe câmpul adâncit şi aurit al icoanei, a apărut o pictură care s-a dovedit a fi foarte fin lucrată, cu o mulţime de detalii şi figuri reprezentate foarte migălos; cred că trebuie să fi fost mai mult de 150 de figuri. Judecând după compoziţie, icoana datează sau de la sfârşitul secolului al XVII-lea, sau de la începutul secolului al XVIII-lea. Cred că dimensiunile ei erau de 5 × 3½ *verşoci** dar, ca tot ce urmează, aceste informaţii sunt date din memorie, la trei ani după ce am studiat-o. Ce-i drept, am încercat s-o fotografiez, dar condiţiile nepropice şi aparatul nepotrivit au făcut ca această iniţiativă să eşueze. De aceea şi reprezentarea schematică a icoanei, pe care o dau aici, este şi ea în mare măsură tot din memorie, după un răstimp de trei ani.

Compoziţia icoanei cuprinde trei aspecte: dogmatic, bisericesc-istoric şi cosmologic. Ultimul nu numai că este cel mai interesant pentru noi, dar şi

* *Verşok*, unitate de măsură tradiţională rusească, egală cu 4,4 cm (n.t.).

ocupă în icoană locul central; acest aspect reprezintă, evident, „însăşi" icoana, în timp ce restul sunt lămuriri şi aprofundări. Deci ce vedem aici, în acest *nucleu* al icoanei? Asupra a ce se opreşte ochiul în primul rând? Este vorba de un *inel* de culoarea cinabrului, împestriţat cu *stele aurii*. În acelaşi inel este înscrisă o figură pătrată, alcătuită din arcuri de cerc. În centrul ei se plasează un triunghi echilateral cu „Ochiul Care vede Tot", înconjurat de raze. Pe laturile figurii pătrate sunt dispuse cele *patru* simboluri ale anotimpurilor, cu inscripţiile corespunzătoare, şi anume: o ramură desfrunzită, acoperită de zăpadă şi *„iarnă"*; flori şi *„primăvară"*; un snop de spice şi *„vară"*; fructe (?) şi *„toamnă"*. În sfârşit, în intervalurile dintre figura pătrată şi cerc, în dreptul simbolurilor anotimpurilor, indicate mai sus, sunt reprezentate *douăsprezece* mici cercuri cu simbolurile *semnelor zodiacului*; cercurile sunt distribuite în grupe de câte trei, corespunzător anotimpurilor. Fundalul fiecărei grupe corespunde anotimpului la care se referă. Astfel, semnele *de iarnă* ale zodiacului sunt reprezentate pe fundalul unor ramuri acoperite cu zăpadă; cele *de vară*, pe fundalul unui lan dat în pârg; cele de *primăvară* şi de *toamnă*, pe fundalul unui peisaj verde.

Trebuie să considerăm că cea mai apropiată de această parte, centrală, a compoziţiei este imaginea Bunei-Vestiri, situată de o parte şi de alta a cercului descris mai sus. În stânga (pentru privitor) cercului se află un sfeşnic cu şapte lumânări aprinse, iar deasupra lui, Arhanghelul în nori. La dreapta cercului şi simetric cu sfeşnicul este amplasată o imagine foarte neclară, pe care n-am izbutit s-o identific, iar deasupra acesteia, Preacurata. Mai sus de Ea se află un nimb şi în el, parcă, un chip (soarele?), iar în stânga, un cerc cu imaginea Duhului-Porumbel zburând *în sus*.

În sfârşit, în partea superioară a icoanei, printre nori şi puzderii de îngeri şi oameni fără prihană, este reprezentat Dumnezeu-Tatăl (?), iar în faţa Lui, îngenuncheată, o figură sub formă de înger. Strălucirea revărsată de El se termină parcă pe de o parte cu trei cercuri concentrice, alcătuite din capete foarte mici de îngeri cu aripile desfăcute, şi pe de altă parte trece mai departe, prin ei. Aceste chipuri îngereşti sunt pictate pe fundalul a trei cerculeţe colorate: cercul interior este *verzui*, cel mijlociu – *roz*, cel exterior – *albastru*.

Ce semnifică această compoziţie originală? Neasumându-mi explicarea ei (pentru asta ar fi nevoie de o cercetare mai aprofundată), enunţ doar ipoteza că reprezintă spusele acatistului: Preasfânta Născătoare de Dumnezeu „este sfinţenia tuturor stihiilor pământeşti şi cereşti"[902], este „binecuvântarea tuturor anotimpurilor"[903], căci în momentul Bunei-Vestiri, când făptura, în persoana Maicii Domnului, a primit în sine Divinitatea, este conţinută întreaga *Veşnicie*, iar în *Veşnicie* – toată deplinătatea *timpurilor*. Sărbătoarea Bunei-Vestiri, din punct de vedere cosmic, este sărbătoarea echinocţiului de primăvară: deşi actualmente ea a rămas cu 13 zile[904] în urma echinocţiului, în secolul al II-lea echinocţiul cădea pe 24 martie, adică sărbătoarea primăverii. Şi, aşa cum în momentul echinocţiului de primăvară este conţinută, ca în germene, toată plinătatea anului cosmic, la fel şi în sărbătoarea Bunei-Vestiri a Preacuratei Fecioare, ca în mugure, este conţinută întreaga plinătate a anului bisericesc. Mai mult, şi anul cosmic, şi cel bisericesc sunt imagini ale *anului* ontologic, ale *anului* sau ale plinătăţii timpurilor şi soroacelor întregii istorii universale. Toată istoria universală este conţinută în Fecioara Maria, iar Fecioara Maria se exprimă total în momentul Bunei-Vestiri.

Această *clipă* infinit-*deplină*, acest moment al plinătăţii existenţei ne este înfăţişat, în imagini plastice, de icoana descrisă.

XXIII. Asupra metodologiei criticii istorice (pentru p. 230)

Secolul criticii istorice, secolul al XIX-lea, a modificat caracterul pe care îl aveau atacurile necredinţei asupra Bisericii şi, din domeniul filozofiei, a mutat lupta pe tărâmul istoriei. Autenticitatea sau neautenticitatea unuia sau altuia dintre monumentele istorice, iată obiectul predilect al controverselor pasionate din secolul al XIX-lea. Dar însăşi intensitatea acestor polemici ne obligă să credem că premisa trecută sub tăcere, comună, a părţilor aflate în conflict era aceea că se pot convinge una pe cealaltă, că una sau alta dintre opinii, mai devreme sau mai târziu, va prevala, ba încă şi cu incontestabilitatea unei teoreme „obiective", ştiinţifice, indiferent de convingerile generale ale fiecăreia dintre părţile aflate în polemică. Acest *raţionalism istoric*, adică încrederea în demonstrabilitatea raţională a tezelor istorice, nu este, desigur, decât o naivitate metodologică. Iar la rădăcina ei se află lipsa de atenţie, atitudinea necritică faţă de noţiunea de *„probabilitate"* şi derivatele acesteia, mai ales faţă de noţiunile de *„speranţă matematică"*[905] şi „speranţă morală"[906], elaborate formal în cadrul teoriei probabilităţilor şi care, direct sau indirect, reprezintă noţiunile de bază ale fiecărei ştiinţe istorice.

Într-adevăr, nu e suficient să spui *„ştiu"*, ci trebuie să mai determini şi *gradul* de cunoaştere, e necesar să precizezi „cantitatea de cunoaştere"[907]. Cu alte cuvinte, *bunul-simţ*, cu care se mulţumeşte ştiinţa istorică, trebuie, aşa cum bine a spus Laplace, „să fie tradus în calcul"[908] şi astfel, pentru prima dată, să avem posibilitatea de a fi conştienţi de ceea ce ştim. E clar deci că, fiind conştienţi de parţialitatea cunoaşterii noastre, trebuie să încercăm a înţelege în ce măsură este parţială. Secolul al XIX-lea e marcat, chiar de la începutul său, de critica *cunoaşterii*, iar secolul XX procedează la o critică a *metodelor* de cunoaştere. Rezultatul acestei critici este acela că, în momentul de faţă, nu mai are nevoie de explicaţii amănunţite ideea enunţată altădată de strălucitul Stanley Jevons, şi anume că „în ştiinţă aproape fiecare problemă ia forma unui bilanţ al probabilităţilor"[909] şi că, prin urmare, nu poate exista *certitudine* raţională într-o soluţie sau alta a ştiinţelor aposteriorice, ci doar un anume grad de *probabilitate*. Trecerea de la efecte la cauze şi de la fapte la geneza lor este întotdeauna *doar* probabilă şi această probabilitate se defineşte prin legile descoperite de Bernoulli, Cebîşev şi alţii. Numai o experienţă infinită ne-ar putea furniza o cunoaştere sigură; iar probabilitatea din cunoaşterea noastră este reflexia infinităţii potenţiale a experienţei. Aceasta se referă şi la fizică, şi la astronomie, şi la chimie, şi, mai ales, la disciplinele istorice. Totuşi, în cadrul disciplinelor istorice, problema se pune altfel. Căci aici ştiinţa nu abordează o teză mai mult sau mai puţin indiferentă pentru cultura spirituală, ci o *valoare* spirituală, de conservarea sau răsturnarea căreia fiecare este interesat inevitabil, într-un fel sau altul. De aceea noi nu suntem nici capabili, nici îndreptăţiţi să studiem vreo ipoteză privitoare la realitatea istorică independent de valoarea pe care o are în inima noastră această realitate, în funcţie de ipoteza făcută; prin urmare, când ne propunem o ipoteză

referitoare la un monument de cultură, fără îndoială că nu putem – şi nici nu trebuie – s-o studiem în afara *aprecierii* acestui monument, chiar dacă şi aprecierea, la rândul ei, depinde de caracterul ipotezei. Desigur, în fiecare ştiinţă există un element pragmatic; dar în cadrul ştiinţelor culturii acest *element nu* se referă doar la concepţia de ansamblu asupra lumii, ci şi la fiecare detaliu al ei.

În ştiinţele naturii, anumite principii de bază se fundamentează pragmatic, iar consecinţele decurg – pur exterior, logic – din premise. Dar în ştiinţele culturii *fiecare* principiu, fiecare pas se elaborează cu un scop bine determinat. Aici diferenţa e ca între un mecanism şi un organism. În primul, doar planul general este adecvat, iar părţile se cuplează între ele pur exterior; dar în cel de-al doilea nu există nici o celulă care să nu fie orientată spre un scop, şi întregul organism este organizat în profunzime. E posibil să putem lua în calcul, aproximativ „obiectiv", probabilitatea unei ipoteze (întotdeauna ipoteză!) privind compoziţia unui mineral; dar ar fi o evidentă absurditate să pretindem că judecăm „obiectiv" autenticitatea unei relicve, a provenienţei Sfintei Scripturi sau chiar timpul când au fost scrise dialogurile lui Platon ori poemele lui Homer. Şi cine îşi imaginează că, în aceste privinţe, a „demonstrat" incontestabil ceva, acela, cu siguranţă, nici măcar nu şi-a pus problema critică a naturii metodelor istorice. Trebuie să renunţăm cu hotărâre la orice polemici cu el până când va studia, măcar la nivelul elementar, teoria probabilităţilor, „cea mai măreaţă creaţie a minţii"[910].

Orice judecată şi orice deducţie în domeniul ştiinţelor istorice este o judecată cu un coeficient de probabilitate[911]; dacă judecata şi deducţia se exprimă prin formula

$$a \supset b,$$

atunci judecata istorică şi deducţia istorică trebuie, în orice caz, să se exprime prin formula

$$a \supset_p b,$$

în care simbolul $\supset_p$ înseamnă implicaţia ca funcţie a parametrului p, adică a probabilităţii relaţiei $a \supset b$. Limba *confirmă* că implicaţia posedă grade de probabilitate, căci ne oferă o mulţime de expresii corespunzătoare diferitelor nuanţe pe care le are această copulă. Ca să fie mai clar, o parte dintre aceste expresii le trecem într-un tabel care reprezintă o scară de trepte de „speranţă morală" a unei ipoteze, ca să zicem aşa, spectrul gradelor de *fermitate* a încrederii sau neîncrederii noastre în ipoteză. Iată tabelul[912]:

$+\infty$	categoric da
	cert, negreşit da
	neîndoielnic, fără îndoială, sigur da
	da
+	evident da
	aparent da
	probabil da
	se pare da
	posibil da
	poate da
	să zicem da
	parcă da

0	nu ştiu; doar Domnul să mai ştie!; şi da şi nu; aşa şi aşa.
	parcă nu
	să zicem nu
	poate nu
	posibil nu
	se pare nu
	probabil nu
–	aparent nu
	evident nu
	nu
	neîndoielnic, fără îndoială, sigur nu
	cert, negreşit nu
$-\infty$	absolut nu

Aşadar, studiind un document, avem în vedere gradul *lui* de autenticitate în calitatea unei *valori* α, şi autenticitatea lui (care, de altfel, niciodată nu e indiscutabilă, ci doar mai mult sau mai puţin *probabilă*), *gradul de probabilitate*, măsurat cu un anumit coeficient p. Dar nici α, nici p nu ne sunt date separat, căci nu putem aprecia valoarea operei absolut independent de problema provenienţei sale, la fel cum nu-i putem judeca *provenienţa* independent de valoare. Aceste valori p şi α, în viaţa reală, ne sunt date întotdeauna împreună, sub forma produsului $p\alpha$, numit „speranţă matematică"; tocmai expresia $p\alpha$ sau P trebuie să fie obiectul de studiu al oricărei critici responsabile; iar încercarea de a afla valoarea lui p separat şi a lui α separat este un vis naiv despre ceva imposibil şi inutil, de altfel. Pentru noi este important lucrul care are produsul P. Iar valoarea produsului P este determinată sau de valoarea lui p, sau de valoarea lui α, sau de ambele valori simultan. În acest caz, p este întotdeauna o fracţie pozitivă, regulată, adică mai mare decât zero şi mai mică decât unu, căci *niciodată* nu este exclus cazul posibilei autenticităţi a unei creaţii şi *niciodată* nu este indiscutabil exclusă posibilitatea neautenticităţii ei. Cînd despre α, el este cuprins între $-\infty$ şi $+\infty$, aşa că:

$$0 < p < 1 \text{ şi}$$
$$-\infty < \alpha < +\infty.$$

Este posibil ca în alte cazuri, în locul valorii α, să fie necesară valoarea lui Bernoulli[913] sau, dacă o considerăm insuficient de exactă, o funcţie oarecare $\varphi(\alpha)$, astfel încât, în locul *„speranţei matematice"* P, se obţine *„speranţă morală"* $Q = p\,\varphi(\alpha)$ sau $Q' = \psi(p, \alpha)$.

Oricum însă, e clar că atunci când α este foarte mare, adică atunci când monumentul este foarte valoros, chiar o mică probabilitate a autenticităţii lui mai poate păstra o importantă „speranţă matematică" P a lui sau o considerabilă „speranţă morală" Q sau Q'. Tocmai acesta este cazul Epistolei Maicii Domnului, pe care am citat-o. Căci chiar dacă valoarea p ar fi într-adevăr mică (dar, în orice caz, nu este egală cu zero), valoarea α este atât de mare, încât se obţine un P apreciabil. Şi întrucât α nu este determinat de ştiinţă, ci de alte activităţi ale spiritului (şi printre altele, α al creaţiilor duhovniceşti este determinat de Biserică), este clar că, în ultimă instanţă, de Biserică depinde în totalitate posibilitatea de a-l face pe P oricât de mare. Cu alte cuvinte, doar Bisericii îi aparţine atestarea autenticităţii sau neautenticităţii unora sau altora dintre

monumente, şi în nici un caz ştiinţei. Şi de aceea, doar *credinţa* în Biserică sau *necredinţa* în ea şi, împreună cu aceasta, şi în creaţia ei, dau o cotitură hotărâtă convingerilor noastre istorice, determinând astfel întregul sistem al gândirii ştiinţifice. În ştiinţă, ca şi în morală, sunt „două căi": una este calea credinţei, cealaltă – a necredinţei, „şi deosebirea dintre ele este mare".

Pentru a face întru totul concrete considerentele enunţate aici, vom explica cele spuse printr-o analogie. Să ne imaginăm că avem o proprietate pe care cineva vrea să ne-o ia. Însă, în general, despre nici un proces nu se poate spune că se va încheia neapărat în interesul reclamantului, nici că pârâtului îi este asigurat interesul. Procesul este un bilanţ de probabilităţi, şi oricât de puţine speranţe ar avea pârâtul că reclamantul va pierde procesul, niciodată nu este exclusă posibilitatea ca el să piardă proprietatea pe care o posedă. Prin urmare, dacă procesul începe, el va renunţa la proprietate din pricina pierderii *posibile*? Şi dacă probabilitatea menţinerii proprietăţii α este p, atunci gradul de fermitate cu care el îşi va apăra dreptul asupra averii nu se va exprima nici pe departe prin p, ci prin $p\alpha$ sau prin $p\varphi(\alpha)$, prin speranţa „matematică" sau „morală" a câştigării procesului. Însă până una-alta, el va profita de proprietate. La fel, posedând capital spiritual şi bunuri ale culturii spirituale, Biserica nu renunţă câtuşi de puţin la ele din pricina faptului că necredinţa a pornit un proces împotriva ei. Ea continuă să profite de ele, iar gradul ei de dârzenie în lupta pentru proprietatea ei se exprimă prin valoarea aşteptării matematice sau morale de câştigare a acestui proces.

Onus probandi cade în sarcina celui care a declanşat procesul, iar credinciosului nu-i şade bine să-şi bată capul dacă Moise este cel care a scris *Cartea Facerii*, la fel cum şi unui moşier nu i se cade să-şi facă probleme dacă moşia primită de el drept moştenire a fost cumpărată de străbunicul sau de stră-străbunicul lui. Cu cât mai mare este preţul acestei moşii, cu atât mai puţin chef va avea el să renunţe la dreptul lui şi de aceea cu atât mai puţin convingătoare vor fi pentru el argumentele adversarului. Iar dacă valoarea este infinit de mare, atunci şi cea mai mică umbră de speranţă, chiar cea mai neînsemnată probabilitate de câştigare a procesului îi este suficientă ca să nu dea atenţie argumentelor, care adversarului i se par suficient de puternice. Şi cine poate demonstra că nu există nici o speranţă cât de mică! Credinţa e în chip necesar legată de risc şi de dârzenie. Dar la fel e şi ştiinţa, chiar ştiinţa naturii.

„Făcând o dată o alegere bine chibzuită, spune Jevons[914], cercetătorul naturalist poate deja, cu drepturi depline, să rămână neclintit în apărarea teoriei sale. El nu neglijează nici o ripostă; deoarece pentru el există întotdeauna şansa de a întâlni o ripostă fatală; însă el va ţine mereu cont de neînsemnătatea puterilor minţii omeneşti comparativ cu ceea ce are ea de făcut. Va vedea că nici o teorie nu poate fi imediat împăcată cu toate obiecţiile, deoarece pot exista multe cauze stânjenitoare şi înseşi consecinţele teoriei pot avea o complexitate pe care nu sunt în stare s-o epuizeze cercetările câtorva generaţii. De aceea, dacă teoria prezintă câteva coincidenţe uimitoare cu un fapt, ea nu trebuie contrazisă măcar atâta timp cât nu a fost demonstrată o divergenţă decisivă, trebuind să ţinem cont şi de o posibilă eroare în stabilirea acestei divergenţe. *Câteodată este nevoie de risc şi în ştiinţă, şi în filozofie.*"

În concluzie, procedeele criticii istorice, care uneori unui intelect naiv i se par prin ceva imuabil-logice, în realitate sunt fundamentate pe credinţă, ca şi convingerile unei inimi credincioase. În fond, nu procedeele sunt diferite (ele

sunt aceleaşi, pentru că structura intelectului uman este aceeaşi), ci diferite sunt credinţele ce se află la baza unora sau altora dintre ele. La unul descoperim credinţa în necredinţă, credinţa în lumea asta trecătoare şi coruptă, la altul, credinţa în credinţă, credinţa în altă lume, veşnică şi spirituală. La unul, credinţa în legile pământului, la celălalt, în legile cerescului. Şi, conform credinţei, fiecare vorbeşte manifestându-şi speranţele inimii sale în argumentaţii aparent obiective. „Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta" (*Matei* 6, 21, *cf. Luca* 12, 31). Aşa că, acolo unde se presupune existenţa unei comori-valori, într-acolo se avântă inima, adică spre acea valoare se „orientează" întreaga fiinţă. Şi de aceea dacă cineva cedează în faţa argumentelor criticii istorice, asta nu înseamnă că ele sunt temeinice, ci că persoana respectivă a slăbit deja în credinţa sa şi că sufletul a râvnit deja în taină la cel cu care vrea să se prăbuşească.

XXIV. Ancadramentul turcoaz al Sofiei şi simbolistica culorilor albastru-deschis şi albastru-închis (pentru p. 238)

Semnificaţia, indicată în text, a cercurilor de lângă Sofia poate fi confirmată de simbolistica culorii albastru-deschis şi a culorilor înrudite sau apropiate de albastrul-deschis. (Să observăm aici că denumirile lor le vom utiliza drept sinonimice, căci, la drept vorbind, este vorba de culoarea cerului, iar cerul, în diferite ţări, în diferite momente ale zilei şi în diferite anotimpuri, are nuanţe foarte diferite, de la albastru-închis până la o nuanţă slabă de turcoaz, inclusiv.) *Albastrul*, după cum se ştie, simbolizează *văzduhul, cerul* şi, de aici, prezenţa Divinităţii în lume prin creaţia ei, prin forţele ei. Astfel, Filon[915] considera că straiul albastru-deschis (תְּכֵלֶת, *tehelit, ceresc-albastru, coeruleus, de hiacint*) al marelui preot (*Ieşirea* 28, 31; *Leviticul* 7, 7) este simbolul aerului; Josephus Flavius[916], explicând simbolistica culorilor alese pentru cortul sfânt şi veşmintele preotului, spune că *albastrul-deschis* sau culoarea *hiacintului* sunt văzduhul, iar tiara de *hiacint* este cerul; Fericitul Ieronim[917] reia explicaţiile lui Flavius. Această interpretare naturalistă se leagă firesc de o interpretare morală. Toma d'Aquino[918] vede în culoarea *hiacintului* contemplarea lucrurilor cereşti. Într-adevăr, israeliţii trebuiau să pună în cele patru colţuri ale hainelor lor ciucuri cu fire de culoarea hiacintului, pentru ca, „uitându-vă la ei, spune Dumnezeu, să vă aduceţi aminte de toate poruncile Domnului şi să le împliniţi şi să nu umblaţi după inima voastră şi după ochii voştri care vă îndeamnă la desfrânare; ca să vă aduceţi aminte şi să pliniţi toate poruncile Mele şi să fiţi sfinţi înaintea Dumnezeului vostru" (*Numerii* 15, 38-41; *cf. Deuteronomul* 22, 12). Prin urmare, *albastrul-deschis* este simbolul a ceea ce se opune desfrânării şi apostaziei, este simbolul *purităţii* spirituale şi al virtuţii. Fericitul Ieronim[919] spune că veşmântul de *hiacint* al preotului, reprezentând culoarea văzduhului, simbolizează înălţarea inimii deasupra lucrurilor pământeşti. Toma d'Aquino[920] vede în acest veşmânt imaginea relaţiei cu cerul prin intermediul faptelor de desăvârşire. El adaugă[921] faptul că dungile de hiacint de pe haină erau simbolul aspiraţiei cereşti, care trebuie să domine toate acţiunile.

Asemănătoare sunt şi cele mai recente interpretări.

Astfel, după O. Weininger, „*albastrul-deschis* este culoarea bucuriei şi fericirii vieţii superioare. Culoarea roşie a iadului este opusul culorii *albastru-deschis* a cerului"[922].

În perspectiva acestei simbolistici a culorii albastru-deschis, *Teologia Contemplativă*, dintre cele şapte figuri personificând cele şapte ştiinţe cereşti de pe fresca lui Simone Memmi din capela spaniolă de la Santa Maria Novella din Florenţa, este *singura* reprezentată în veşminte *albastru-deschis* şi roşii, în timp ce

Teologia Practică este reprezentată în veşminte verzi, cea Mistică, în albe, cea Apologetică (la fel ca şi Dreptul Civil), în roşii, iar Dreptul Bisericesc, în straie aurii şi albe[923].

De aceea, în aceeaşi biserică, în fresca lui Giotto (1266-1337) care înfăţişează dezicerea de lume a lui Francisc d'Assisi, „tatăl mânios este îmbrăcat în roşu, schimbător ca pasiunea, iar mantia cu care episcopul îl acoperă pe Sf. Francisc este de culoare *albastru-deschis*, simbolul *lumii cereşti*". Să mai remarcăm că această distribuţie a culorilor nu este deloc întâmplătoare: Giotto este unul dintre cei mai mari simbolişti ai culorii, care nu a utilizat doar coloristica tradiţională convenţională, ci a creat *noi* simboluri pentru fiecare tablou, ceea ce înseamnă că a trăit *personal* aceste simboluri[924].

Din aceeaşi cauză, culoarea mozaicului *albastru* este foarte potrivită pentru decorarea catedralei, făcând sufletul celui ce se roagă să fie cuprins de un fior inexplicabil. „E neobişnuită şi parcă inexplicabil de profundă culoarea albastră, foarte întunecată, de pe plafonul mausoleului Gallei Placidia, spune un călător[925], descriind mozaicul de la Ravenna, care datează din secolul al V-lea. În funcţie de jocul luminii ce pătrunde prin nişte ferestre mici, capătă, uimitor şi neaşteptat, nuanţe ba verzui, ba liliachii, ba purpurii. Văzând această splendoare, te gândeşti fără să vrei că omenirea nu a creat niciodată un mijloc artistic mai bun pentru decorarea zidurilor de biserici... *Văzduhul ce străluceşte într-un foc albastru*, în care este învăluit sarcofagul, e demn să fie visul unei imaginaţii înflăcărat-religioase. Oare nu spre acelaşi lucru năzuiau, doar că pe altă cale, artiştii vitraliilor colorate din catedralele gotice?"

Cel mai sistematic şi mai amănunţit studiu cu privire la simbolistica culorilor îl găsim la Fr. Portal[926]. Enunţăm pe scurt ideile dezvoltate de el. La baza lor se află recunoaşterea faptului că conştiinţa religioasă a omenirii degenerează treptat şi se abrutizează, simbolurile religioase devenind astfel din ce în ce mai carnale. În continuare, luând în consideraţie ceea ce Sf. Clement Alexandrinul ne spune despre cele trei tipuri de scriere ale egiptenilor şi relatările lui Varron despre cele trei teologii, Portal dezvoltă ideea că şi în istoria religiei există trei stadii marcate de trei limbaje diferite. În raţiunea umană, lumea spirituală se scindează în *atributele* sale, iar acestea din urmă, continuând să degenereze, capătă semnificaţie ca fenomene ale *acestei lumi*. Astfel se prezintă procesul de degenerare spirituală, căruia îi corespunde o succesiune de trei limbaje.

„*Limbajul divin* se adresează mai întâi tuturor oamenilor şi le revelează existenţa lui Dumnezeu; simbolistica este limba tuturor popoarelor, aşa cum religia este un bun al fiecărei familii; clerul încă nu există; fiecare tată era rege şi sacerdot.

Limbajul sacru ia naştere în lăcaşuri sfinte, are în subordine simbolistica arhitecturii, sculpturii şi picturii, la fel şi ritualurile de cult şi veşmintele sacerdoţilor: această primă materializare captează limbajul sacru în învelişuri impenetrabile.

Atunci *limbajul profan, profane*, expresia materială a simbolurilor, este hrana aruncată naţiunilor convertite la slujirea idolilor."[927]

Prin urmare, orice simbol este triplu – ceea ce, de altfel, trebuie să spunem şi despre simbolurile coloristice. „Istoria culorilor simbolice atestă această triplă provenienţă, fiecare nuanţă poartă semnificaţii diferite în fiecare dintre cele trei limbaje – divin, sacru şi profan."[928]

Printre altele, albastrul-deschis, azuriul boltei cereşti desemnează iniţial, în limbajul divin, *adevărul divin etern*; apoi, în limbajul sacru, devine simbolul *nemuririi* omului, apoi culoarea *morţii*, culoarea *tristeţii* şi a *doliului*. În sfârşit, în limbajul profan, desemnează fidelitatea: „Astfel, de la dogma veşnicei înţelepciuni, omul trece la contemplarea nemuririi sale; dogmele se uită, simbolul se materializează şi, în zilele noastre, are doar semnificaţia de fidelitate"[929].

După părerea lui Portal, la baza simbolisticii coloristice se află producerea tuturor culorilor din *lumină* şi *întuneric*. *Roşul*, culoarea *iubirii* divine, şi *albul*, culoarea *înţelepciunii* divine, provin direct din lumină; *galbenul*, care provine din *roşu* şi *alb*, este simbolul *revelaţiei* iubirii şi înţelepciunii lui Dumnezeu. *Albastrul-deschis* provine şi el din roşu şi alb; el desemnează *înţelepciunea dumnezeiască*, manifestată prin intermediul vieţii, al duhului sau al respiraţiei lui Dumnezeu; el este simbolul *spiritului adevărului*; el arată descoperirea iubirii şi înţelepciunii în faptă; el a fost simbolul iubirii şi al renaşterii sufletului prin fapte. Cu alte cuvinte, la baza simbolisticii putem observa trei trepte:

1. *existenţa în sine* [adică, în concepţia cărţii noastre: *Dumnezeu în sine, Tatăl* şi *Unul-Întreit*]; aici predomină culorile roşu şi alb;
2. *manifestarea vieţii* [adică, iarăşi conform ideilor din cartea noastră – *Logosul* în lume şi *Sofia*]; aici drept simboluri slujesc *galbenul* şi *albastrul-deschis*;
3. *acţiunea* rezultată de aici [adică, în acelaşi ciclu de idei, *Fiinţa* însufleţită de *Sfântul Duh*], căreia drept simbol îi serveşte culoarea verde[930].

Fără să atingem alte probleme de principiu ale simbolisticii culorilor, trecem direct la analiza considerentelor lui Portal despre cele trei semnificaţii ale culorii *albastru-deschis*[931].

În primul rând, Portal vorbeşte despre semnificaţia culorii albastru-deschis în limbajul *divin*. Văzduhul, de aceea şi azuriul, culoarea văzduhului, îl simbolizează pe Sfântul Duh, ne spune cercetătorul, făcând apel la relatarea din Sfânta Scriptură privitoare la pogorârea Duhului Sfânt (*Fapte* 2) şi la convorbirea dintre Dumnezeu şi Nicodim (*Ioan* 3, 8). În continuare se stabileşte semnificaţia culorii albastru-deschis ca simbol al înţelepciunii divine creatoare.

Berbecul *albastru-deschis*, cu coarne roşii, pe care şade Agni la hinduşi; *albastrul Jupiter-Ammon* cu coarne de berbec; semnificaţia de *foc* în cuvântul *azur* în limbile orientale; *Zeus* ca foc de eter la greci, după spusele Sfântului Clement Alexandrinul ş.a.m.d. – toate acestea, după părerea lui Portal, indică unitatea înţelepciunii şi a iubirii în divinitatea supremă.

În cosmogonii, lumea este creată de înţelepciunea divină; de aceea Zeul-Creator este întotdeauna *albastru-deschis* la culoare. Astfel, în Hindustan, Vishnu s-a născut din albăstrime şi, când este reprezentat creând lumea, este pictat cu trupul *albastru-ceresc*. În Egipt, divinitatea supremă, creatorul universului, Kneph, era pictat în culoarea cerului. În Grecia [?], *azuriul* este culoarea lui Zeus, tatăl zeilor şi al oamenilor. În China, *cerul* este divinitatea supremă, iar în simbolistica creştină, bolta *azurie* este mantia care acoperă şi înfăşoară Divinitatea. Adevărul veşnic, întrupat pe pământ, este simbolizat tot prin *azuriu*, care mântuieşte şi parcă iarăşi creează omenirea. La hinduşi, *Krishna*, în mitul căruia pot fi găsite oarecare analogii cu Evanghelia şi, poate, chiar împrumuturi directe, este reprezentat *albastru-deschis* la trup. La fel *Ammon*, Cuvântul divin al egiptenilor, după Eusebiu[932], era reprezentat de culoare *azurie* şi astfel apare în toate imaginile egiptene.

Să trecem acum la limbajul *sacru*. Aici se disting trei tipuri de albastru-deschis; unul care provine din *roşu*, altul din *alb* şi un al treilea apropiat de *negru*. Aceste culori ba se disting prin nuanţe, ba se contopesc într-una singură. Albastrul-deschis provenit din *roşu* reprezintă focul eterului; semnificaţia lui este *iubirea cerească pentru adevăr*. În mistere, el se referă la botezul prin foc. Albastrul-deschis provenit din *alb* trimite la adevărul credinţei; se referă la apele biblice vii sau la botezul prin Duh. Albastrul-deschis apropiat de *negru* ne duce la cosmogonie, la Duhul lui Dumnezeu care se poartă deasupra apelor; el se referă la botezul natural.

Aceste trei tipuri ale aceleiaşi culori corespund celor trei trepte principale de iniţiere antică şi triplului botez creştin: cu apă, Duh şi foc. Tot aceste trei trepte erau reprezentate, într-o diferenţiere mai mare, prin tonurile roşu, galben şi verde.

Verdele, negrul şi albastrul-întunecat (toate sunt acelaşi simbol) trimit la lumea ce se naşte în sânul apelor primordiale şi la prima treaptă de iniţiere.

Azuriul reprezintă renaşterea sau formarea spirituală a omului, iar roşul – sfinţirea. Haosul primordial, deasupra căruia se purta Duhul, facerea lui Adam şi sfinţirea sâmbetei – iată aceste trei trepte în Biblie.

Divinităţile păgâne erau simboluri ale atributelor lui Dumnezeu şi ale renaşterii omului. De aceea, atunci când Vishnu reprezintă ultima treaptă a renaşterii, este de culoare verzuie şi albastru-închis. Saturn, ca şi Memnon, ca şi Osiris-Seraphis, ca şi Kneph-Ammon-Agathodemon-Nilus, ca şi Vishnu-Narayana, Krishna, Buddha, erau de culoare neagră sau albastru-întunecat; iar toţi aceşti zei au o oarecare legătură cu apa. *Krishna* este personificarea adevărului divin şi de aceea trupul lui este azuriu; dar, coborând la condiţia existenţei umane, el este supus ispitei răului şi simbolistica indiană îi dedică şi culorile albastru-închis şi negru. Plutarh spune că Osiris era de culoare neagră, căci apa face întunecate substanţele pe care le îmbibă. Îndărătul acestei explicaţii populare e uşor de surprins ideea principală, a Zeului care pune haosul în mişcare.

Statuia lui Saturn era din piatră neagră, iar sacerdoţii lui erau şi ei negri, cu veşminte albastre şi inele de fier.

Când regele vizita templul acestei divinităţi, suita lui era îmbrăcată în albastru-deschis şi negru. Opoziţia acestor două culori reprezintă lupta vieţii şi a morţii în starea spirituală şi în starea materială, care se *manifestă în timp*; iar Saturn este simbolul Timpului. Templul şi statuia lui Mercur erau din piatră albastră; o mână a lui era albă, cealaltă, neagră. Macrobius îi atribuie o aripă albă, iar cealaltă albastră sau, conform altor mitografi, neagră. Asociat negrului, albastrul-deschis este atributul celui care se iniţiază, care, prin puterea adevărului, sfărâmă poarta morţii spirituale; culoarea albă este mărturia renaşterii depline.

Mitul argonauţilor, având semnificaţie misterială, povesteşte despre jertfele aduse Junonei şi lui Neptun în Kyanee, în Trecătorile Albastre. Dar Junona-văzduhul este simbolul adevărului ceresc, iar Neptun-apa – simbolul adevărului natural. Neptun era drapat în verde şi i se aduceau ca jertfă tauri negri; albastrul-deschis era dedicat Junonei. Simboluri de acest fel găsim şi în creştinism, şi la chinezi, la Lao Tse.

În semnificaţia sa absolută, azuriul reprezintă adevărul ceresc; ceea ce este adevărat, ceea ce este în sine este veşnic şi, invers, ceea ce este trecător este fals. De aceea azuriul era simbolul necesar al veşniciei divine, al *nemuririi* omului şi, ca urmare, în mod firesc, a devenit culoare de doliu.

Marele preot egiptean purta pe piept un *safir* „şi această podoabă se numea Adevăr, καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα 'Αλήθεια", ne comunică Aelian[933]. Dar, în plus, se ştie şi că pe această piatră era gravat chipul zeiţei Adevărului sau Dreptăţii, *Thmé*, al cărei nume תמ, *ThM*, sau תמה, *ThMH*, înseamnă în evreieşte dreptate şi adevăr. Marele Preot evreu purta pe piept o piatră care avea aceeaşi denumire:

Adevăr, Dreptate, חמים, *ThMIM*[934]. Însăşi denumirea de safir, ספיר, SPIR sau SPhIR este formată de la rădăcina ספר , *SPR* sau *SPhR*, care înseamnă *a scrie, a vorbi, a slăvi, a lăuda, scrib, scriptură, carte*. Aceste diferite denumiri trimit la *cuvânt*, la rostirea scrisă sau orală, la înţelepciunea lui Dumnezeu, conţinută în *Sepher* a evreilor sau în Biblie[935]. În mistere, marele preot egiptean era îmbrăcat în veşminte *albastre* precum cerul, presărate cu stele şi strânse cu o cingătoare galbenă. La fel, la Aaron. Această îmbrăcăminte îi desemnează pe păstrătorii *adevărului* veşnic; în ce-i priveşte pe oameni, după cum s-a mai spus, azuriul este simbolul *nemuririi*. În mormintele egiptene se găsesc o mulţime de figurine şi amulete *albastre*. În această culoare trebuie să vedem simbolul sufletului avântat în veşnicie. În China, albastrul-deschis este culoarea *morţilor*, simbolul sufletelor după moarte, iar roşul îi desemnează pe cei *vii*.

În simbolistica creştină, Hristos era uneori reprezentat în mormânt cu faţă *albastră* şi înconjurat de dungi *albastre*[936]; unul dintre îngeri era şi el pictat cu nimb *albastru-deschis*. În miniaturile unor manuscrise, *albastrul-deschis* simbolizează iarăşi moartea[937].

După opinia lui Mone, adeseori Fecioara, după moartea lui Hristos, apare îmbrăcată în *albastru-deschis*; de aceea, remarcă Guigniaut, în Postul Mare preotul se înveşmântează adeseori în albastru-deschis şi, înainte de Săptămâna Sfântă, peste imaginile lui Hristos (la catolici) se pune un acoperământ de aceeaşi culoare[938].

În aceste ritualuri se observă prima treaptă de materializare: simbolul veşniciei divine şi al nemuririi omeneşti devine emblema morţii trupeşti. „Albastrul-deschis, spune La Mothe-Levayer[939], este considerat simbolul morţii pe o mare întindere a Orientului, unde doliul se poartă numai albastru-deschis şi unde nimeni nu are curajul să apară în faţa regilor în veşminte ce sunt un semn atât de trist, la fel cum nimeni, în prezenţa regilor, nu îndrăzneşte să rostească cuvântul «moarte», atât de neplăcut."

Aceste obiceiuri ne arată un simbol întru totul materializat. Dar ultima treaptă a întrupării o exprimă limbajul *profan*. Culoarea bolţii cereşti, azuriul, era, în limbajul divin, simbolul adevărului veşnic; în limbajul sacru – al *nemuririi*; iar în limbajul popular devine simbolul *fidelităţii*.

Scarabei din piatră albastră înfrumuseţau inelele ostaşilor egipteni; există o mulţime în colecţiile de antichităţi; aceste inele erau simbolurile jurământului de fidelitate pe care îl depuneau ostaşii. După opinia lui Horus Apollon[940], scarabeul era simbolul *bărbăţiei*. Inelul pe care se afla imaginea lui, şi pe care ostaşii erau obligaţi să-l poarte, însemna, după părerea lui Aelian[941], că toţi luptătorii trebuiau să fie bărbaţi, adică trebuiau să rămână credincioşi jurământului[942]. În heraldică, albastrul-deschis înseamnă neprihănire, legitimitate, fidelitate şi, ca urmare, o *reputaţie demnă*[943].

La Portal, teoria provenienţei culorilor din lumină şi întuneric este expusă *simbolic*, ca imagine concretă a reprezentărilor religioase şi teozofice. Dominând întreaga Antichitate, ea a fost iniţial astfel; dar, cum s-a întâmplat şi cu alte simboluri religioase, *imaginea* concretă a *cerescului* a devenit de sine stătătoare, a devenit o *schemă a pământescului*. Cu alte cuvinte, ceea ce mai înainte era realitate *reprezentată* a lumii *celeilalte* a devenit acum o noţiune abstractă, auxiliară, a *acestei* lumi, iar ceea ce mai înainte semnifica – adică *limbajul* simbolic, simbolul însuşi – a devenit acum realitate semnificată, reprezentare sensibilă. Corelaţia dintre existenţa superioară şi cea inferioară s-a denaturat, iar simbolul teozofic a degenerat astfel într-o teorie fizică sau psiho-fizică. Aşa s-a vulgarizat şi s-a

corupt *simbolul însuşi*; iar *semnificaţia*, detaşându-se de suportul ei corporal, a devenit un moralism abstract, alipit *alegoric*, adică întâmplător şi convenţional, unuia sau altuia dintre limbajele sensibile. Iată un exemplu al felului cum a apărut, din descompunerea ştiinţei spirituale, ştiinţa laică, această fiică rătăcitoare ce nu-şi cunoaşte mama.

O mostră din această simbolistică religioasă degenerată o găsim la Platon[944], în teoria lui ştiinţifică a provenienţei culorilor din lumină şi întuneric. Ce-i drept, nu este exclusă nici prefăcătoria la Platon, din pricina neiniţiaţilor, cărora nu le pot fi încredinţate tainele lumii cereşti. Însă chiar dacă este aşa, această înclinaţie către disimularea aşa-zis ştiinţifică este caracteristică pentru epoca sa: deci condiţiile timpului pretindeau tocmai aşa ceva. Iar în continuare limbajul pseudoştiinţific se transformă definitiv în ştiinţă şi pierde orice parfum al sensului său superior[945].

Repetându-se în diferite forme de numeroase ori de-a lungul istoriei Antichităţii şi a Evului Mediu, această teorie îşi găseşte ecou la Leonardo da Vinci, şi aici, ca întotdeauna, apare în legătură cu observaţiile directe ale unui ochi de artist, exersat în privinţa culorilor.

„Albul, spune Leonardo, îl vom asemui cu lumina, fără de care nu se poate vedea nici o culoare, galbenul – cu pământul, verdele – cu apa, albastrul – cu *văzduhul*, roşul – cu focul şi negrul – cu întunericul ce se află deasupra elementului focului, căci acolo nu există nici o natură sau substanţă densă de care s-ar putea lovi razele soarelui, luminându-le."[946] *„Albastrul* şi *verdele* nu sunt culori elementare în sine. Prima este alcătuită din lumină şi întuneric, asemenea sinelii văzduhului, care este alcătuită din culoarea complet neagră şi cea complet albă."[947]

Dar, cum se ştie, teoria o găseşte dezvoltarea cea mai luxuriantă şi elaborarea cea mai minuţioasă la Goethe[948]. Nu vom relata aici explicaţia goetheană a provenienţei culorilor din participarea mediilor opace. Ne vom opri doar la explicaţiile lui Goethe cu privire la *psihologia culorilor*, adică la efectele generale asupra psihicului, care sunt produse de percepţia culorilor. Cu alte cuvinte, vom acorda atenţie bazei psihologice a simbolisticii culorilor, căci, desigur, o anumită culoare devine pentru noi *presimţirea* acestei idei, parcă ne îndeamnă spre această idee, insuflându-ne ceva înrudit cu ea.

Toate culorile, atât prin provenienţa, cât şi prin influenţa lor, după părerea lui Goethe, se împart în două grupe, *pozitivă* şi *negativă*.

„Culorile laturii *pozitive*, *Plusseite*, sunt: galben, roşu-galben (oranj), galben-roşu (miniu, cinabru). Dispoziţia pe care o dau este de vioiciune, prospeţime, rapiditate."[949] „Culorile laturii *negative*, *Minusseite*, sunt albastrul, roşul-albastru şi albastrul-roşu. Dau o senzaţie alarmantă, sfioasă şi contemplativă."[950]

Culoarea galbenă, după părerea lui Goethe, „este cea mai apropiată de lumină"[951] – ca să zicem aşa, este prima manifestare a luminii în materie. Dimpotrivă, albastrul este ca o ceaţă foarte fină, este parcă materia cea mai traversată de lumină[952].

„Aşa cum *galbenul* aduce întotdeauna cu sine *lumina*, putem spune că şi *albastrul* aduce întotdeauna cu sine ceva *întunecat*."[953] Culoarea albastră e ceva de neînţeles. „Această culoare produce asupra ochiului o acţiune specială şi aproape inexprimabilă. Ca şi culoare, este energie; numai că se află pe latura negativă şi, în puritatea sa superioară, este totodată şi un neant excitant. E o anumită contradicţie între excitaţie şi calm în privire."[954] Albastrul adânceşte realitatea

şi, creând o perspectivă aeriană, parcă spiritualizează ceea ce se vede. „Aşa cum cerul înalt şi munţii îndepărtaţi îi vedem *albaştri*, şi suprafaţa albastră pare a se retrage dinaintea noastră."[955] În culoarea albastră este odihna sufletească. „La fel cum urmărim cu plăcere un obiect atrăgător care trece prin faţa noastră, tot aşa privim cu plăcere ceva albastru, nu pentru că vine spre noi, ci pentru că acel ceva ne atrage spre sine."[956] „Albastrul ne dă senzaţia de frig, amintindu-ne şi de umbră. Noi ştim cum provine din negru."[957] „O cameră tapetată în albastru ni se pare spaţioasă, dar mai degrabă goală şi rece."[958] „Sticla albastră arată obiectele într-o lumină tristă."[959] „E plăcut dacă albastrul este într-o oarecare măsură implicat pozitivului. Culoarea verde a mării este mai degrabă o culoare duioasă, *liebliche*."[960]

Teoria goetheană a culorilor conţinea două aspecte: psihologico-fiziologic şi fizico-filozofic. În dezvoltarea ei ulterioară, aceste aspecte se separă, prea puţin probabil în avantajul teoriei. Latura ei psihologico-fiziologică au adoptat-o fizicianul Thomas Seebeck[961], L. Henning[962] şi, parţial, celebrul fiziolog Johannes Müller[963]; dar cel mai consecvent a încercat să fundamenteze fiziologic teoria goetheană Arthur Schopenhauer[964]. Sub aspect fizico-teoretic, aceeaşi teorie au adoptat-o şi au fundamentat-o Hegel[965] şi, în parte, Schelling[966]. Nu vom aduce în discuţie aceste teorii; vom observa doar că „albastrul, după opinia lui Hegel, corespunde sfiiciunii, expresiei deplinătăţii intelectului şi liniştii sufleteşti, tendinţei sentimentale (în sensul bun, vechi al cuvântului), deoarece are drept principiu bezna care nu produce contrariul"[967]. Însă, oricât de valoroase ar fi în sine aceste fundamentări, pentru scopul nostru, adică pentru elucidarea naturii culorii albastre ca simbol, ele nu oferă nimic esenţial şi de aceea putem îndrăzni să nu le trecem în revistă.

Aşa că ne vom îndrepta atenţia asupra câtorva detalii ale acestei simbolistici.

În legătură cu însuşirile simbolice arătate mai sus şi cu acţiunile directe asupra omului pe care le au aceste culori, devine inteligibilă şi forţa misterioasă atribuită pietrelor preţioase de culoare albastru-deschis, albastru şi violet, deci culori apropiate de albastru. Doar în geme, cei vechi acordau atenţie mai ales culorilor, lucru pe care ni-l dovedeşte însăşi denumirea lor de „piatră nestemată [colorată]", aşa că în culoare trebuie, în primul rând, să căutăm puterea lor misterioasă[968]. Asta se vede din faptul că pietre identice sau aproape identice în toate privinţele, exceptând culorile, au semnificaţii mistice şi simbolice diferite[969]. Dintre pietrele albastre şi albastru-deschis excelează *safirul*. Şi într-adevăr, *safirului albastru-deschis* Evul Mediu îi recunoştea însuşirea de a *potoli* pasiunile şi de aceea puteau să-l poarte preoţii şi toate persoanele dedicate castităţii[970]. La fel, *ametistului* violet i se recunoaştea în Antichitate capacitatea de *a se opune lipsei de luciditate*, atât celei fizice, ca rezultat al băuturii, cât şi celei spirituale; de aici denumirea lui, ἀμεθύστος, de la ἀ şi μεθύω, îmbăt[971].

Piatra *safir*, אֶבֶן־סַפִּיר, *'eben-sapir* – din ceva asemănător, în vedenia lui Iezechiel, era făcut tronul slavei lui Dumnezeu (*Iezechiel*, 1, 26) –, semnifică în vedenie, după toate probabilităţile, ţăria cerească, cerul. Dar nu trebuie să ne înşele denumirea acestei pietre: *sappirul* sau *safirul* celor vechi nu e deloc safirul mineralogiei contemporane sau a celei din Evul Mediu, ci mai degrabă *lapislazuli* sau, după opinia unor autori, *turcoaza actuală*[972]. Poate că în legătură cu vedenia lui Iezechiel au început să se utilizeze plăci de *lapislazuli* pentru tronurile bisericeşti, cu aceeaşi semnificaţie ca şi safirul din vedenie; albastrul profund al

acestei pietre seamănă cu culoarea cerului sudic, iar punctele scânteietoare împrăştiate în întregul volum amintesc de stele[973].

De aceea tocmai din această piatră este sculptat globul, pentru grupul din marmură al Sfintei Treimi de pe mormântul Sfântului Ignatie din Roma[974]. Globul albastru desemnează în general sfera cerească, cerul[975]. Aici întâlnim iarăşi semnificaţia principală a albastrului şi albastrului-deschis, cea de simboluri ale *cerului*, şi de aici toate derivatele de care s-a vorbit mai sus. Însă toate aceste semnificaţii derivate, probabil diferite la autori diferiţi şi în epoci diferite, se reunesc foarte limpede în noţiunea de *spiritualitate*. Nu face excepţie nici semnificaţia safirului, indicată de Joannes Geminianus, şi anume *„contemplatio assimilatur saphyro*, contemplaţia este similară safirului", pentru aceasta, după părerea lui Geminianus, existând trei cauze. În primul rând culoarea ceresc-albastră a safirului, *color caeruleus* (apropo, să remarcăm că însuşi cuvântul *caeruleus*, iniţial *caeluleus*, provine de la *caelum*), în al doilea rând că este rar şi scump şi, în al treilea rând, faptul că e lipsit de strălucire, *propter defectum fulgoris*[976]. Contemplaţia cerescului, conform aceluiaşi autor, se mai aseamănă şi cu piatra *zimeth*, tot din trei motive, dintre care primul este iarăşi culoarea ei ceresc-albastră[977].

Deci ancadramentul albastru-deschis al Sofiei înseamnă văzduhul, cerul şi lumea cerească. Totuşi, această remarcă *de ordin general* are nevoie de aprofundare. Căci simbolurile iconografice nu sunt doar embleme, ci şi realităţi mistice; ele nu sunt doar semne vide ale lumii celeilalte, nu sunt formule algebrice ale lumii spirituale, ci şi veşminte şi imagini ale realităţii superioare. De exemplu, coroana cu care sunt reprezentaţi sfinţii nu este numai un titlu pictural de *„sf."* sau *„cv."*, dar şi efigia exemplară a unei însuşiri *reale* pe care o are persoana purtătorului de duh, este efigia iluminării ei autentice. Exact la fel, *inima* pune o întrebare firească, întrebare care, de altfel, pentru *raţiune* nu are o justificare suficientă, imposibil de respins: „Cum să înţelegem ancadramentul turcoaz sau verzui care ne preocupă aici, al Sofiei?".

Da, după toate cele spuse, e clar că acesta reprezintă cerul. Dar oare această culoare azurie şi această culoare turcoaz vor fi fiind alăturate Sofiei din considerente abstracte şi în virtutea unor asociaţii superficiale ale raţiunii, sau o forţă mai constrângătoare a percepţiei vii a făcut ca albastrul-deschis să fie simbolul firesc al Sofiei? A acţionat oare aici un *„pentru că"* raţional sau sursa a fost un direct *„aşa este"*? Căci de obicei provenienţa acestui atribut al Sofiei este reprezentat pe baza următoarei scheme:

„Cerul înseamnă Sofia; cerul este albastru; prin urmare, Sofiei i se poate stabili ca atribut ancadramentul albastru".

Dar se poate ca lucrurile să fi stat cu totul altfel, şi valabilă să fie altă schemă:

„Sofia este Cerul adevărat; în trăirile sofianice este prezentă percepţia albastră; prin urmare, albastrul este simbolul natural al Sofiei şi de aceea şi Cerul, simbolul Sofiei, ne apare albastru".

Mai pe scurt, Sofia nu este reprezentată în ancadrament albastru pentru că cerul este albastru, ci cerul apare albastru pentru că ancadramentul Sofiei este albastru. Aşa cum lumina solară este simbolul natural al Întreitului Ipostas, la fel şi transparentul acoperământ albastru este simbolul natural al Sofiei. Altfel nici nu poate fi: lumea spirituală e mai reală decât lumea pieritoare; şi nu superiorul este determinat de inferior, ci inferiorul de superior, iar

însuşirile pământescului nu sunt decât însuşirile cerescului, opacizate de păcat şi vulgarizate de degradare. Contemplaţia spirituală, „revelând lucruri invizibile", nu le înveşmântează convenţional în acel înveliş imaginar, ci le incarnează într-un trup simbolic potrivit lor, deşi adaptat capacităţii noastre – pământeşti, umbrite – de cunoaştere. *Contemplările sofianice*, în realitatea lor directă, efectivă, sunt caracterizate tocmai de acest „trup" hieratic-albastru, ceresc.

Astfel, avem relatarea făcută părintelui arhimandrit (ulterior episcop) Iuvenalie de către unul dintre novicii Sihăstriei cu hramul „Naşterea Născătoarei de Dumnezeu" (Kursk), în care i-a povestit o vedenie. Acest novice a văzut *raiul* şi acolo, printre altele, era „o mare mulţime de oameni..., toţi erau cuprinşi de mare încântare şi nespusă bucurie. Şi plutea acolo un văzduh îmbălsămat, delicat şi plăcut, *fiind parcă albastru-deschis la culoare*. Şi, susţine martorul ocular, mi-a spus unul dintre tineri: «Uite, asta-i odihna *mirenilor*»"[978].

J.G. Bourgeat[979] ne povesteşte o întâmplare remarcabilă, când, la vârsta de zece ani, i-a fost dat să se afle la hotarul dintre viaţă şi moarte şi a avut o viziune atât de clară încât, deşi zăcea cu ochii închişi, vedea tot ce se întâmplă împrejur şi în camerele de alături, vedea printr-un zid de 25 cm grosime. Cuprins de o suferinţă inexprimabilă, sufletul lui se chinuia lângă trupul muribund. „Deodată, ne relatează povestitorul, coborând parcă din tavan cu repeziciunea fulgerului, mi s-a arătat în faţă *o imagine purtătoare de lumină*. Această imagine s-a oprit la marginea patului meu, lângă coloana ce susţinea draperiile. Încetul cu încetul, am început să-i deslușesc capul, ale cărui trăsături se conturau cu o claritate uimitoare, în timp ce celelalte părţi ale trupului erau acoperite de o *ceaţă albăstruie*. Observam această apariţie mai degrabă uimit decât speriat; dimpotrivă, această persoană sublimă şi simpatică mă atrăgea... Duhul a stat tot timpul în faţa mea. Pe chipul lui a început să se vadă clar că mă compătimeşte, simţeam că mă trage acum spre el, dar nu mă puteam desprinde de trupul meu, care mă ţinea, mă paraliza, cu toată încordarea voinţei mele. Au trecut câteva minute; deodată un *nor violet* a înconjurat vedenia; apoi norul s-a împrăştiat, ridicându-se. Toate acestea s-au întâmplat în deplină lumină – dar această lumină aproape că mă speria." Cam după două luni de la această întâmplare, băiatul s-a însănătoşit şi, acasă la o rudă de-a lui, l-a văzut pictat în mărime naturală pe cel care i se arătase în timpul bolii. „Pe chipul lui era aceeaşi expresie de sfială şi bunătate; era îmbrăcat într-o tunică militară bogată." A reieşit că era străbunicul băiatului, Jean Bourgeat.

În ambele cazuri relatate mai sus, viziunea atmosferei spirituale albastre (a acestui văzduh mistic din lumea de apoi) s-a întâmplat în stări excepţionale ale întregului organism. Însă, în condiţiile unei sensibilităţi naturale amplificate şi cu un antrenament psihometric special, „planul astral" devine permanent vizibil. Nu vom discuta acum despre faptul că această prematură „trezire a simţurilor"[980] nu este de dorit; important e că are loc şi atunci devin vizibile învelişuri de lumină sau „aure" care înconjoară toate corpurile. Foarte dezvoltat este acest înveliş lângă trupul omenesc, iar aici culoarea lui este determinată de starea spirituală a purtătorului aurei respective. Conform studiilor lui Leadbeater, prezentate în în cartea sa *Omul vizibil şi invizibil*, culoarea *albastră* a aurei dezvăluie *religiozitatea*, iar cea *violet – spiritualitatea*[981]. „Tonurile *albastre* ale culorilor, spune R. Steiner[982], apar la firile *evlavioase*, devotate. Cu cât omul îşi sacrifică mai mult propriul «eu» pentru servirea unei cauze, cu atât mai pregnante devin

nuanţele albastre. Şi aici se întâlnesc două feluri total diferite de oameni. Există naturi cu forţă limitată de gândire, suflete pasive, care în torentul evenimentelor universale nu au de aruncat decât «firea lor bună». Aura lor străluceşte de o frumoasă lumină albastră. La fel este şi aura multor firi religioase, pline de abnegaţie. Sufletele compătimitoare şi cele care-şi consacră de bunăvoie viaţa filantropiei au o asemenea aură. Dacă, pe deasupra, aceşti oameni sunt şi intelectuali, atunci iradierile albastre alternează cu cele verzi sau cea albastră capătă o nuanţă verzuie. Însuşirea ascetică a sufletelor active, contrar celor pasive, constă în faptul că albăstrimea lor este străbătută, din interior, de culori luminoase. Firile inventive, cu idei fecunde, emană culori luminoase dintr-un fel de centru lăuntric. Acesta se observă în mare măsură la persoanele numite «înţelepte», adică la cele pline de idei fructuoase... Omul inventiv care îşi utilizează toate gândurile pentru satisfacerea pasiunilor sale senzuale are nuanţe roşu-închis bătând în albastru; iar la cel care-şi pune dezinteresat gândurile fecunde în slujba unor scopuri esenţiale, predomină culorile roşu-albastru-deschis. Viaţa în duh, însoţită de devotament nobil şi abnegaţie, se manifestă prin nuanţe roz-roşii sau violet-deschis."

Conform teoriei teozofilor, un studiu mai atent permite să se distingă, în masa aurei, trei aure propriu-zise. *Prima* reflectă influenţa corpului asupra sufletului; a *doua* – viaţa independentă a sufletului, care s-a ridicat mai presus de senzualitate; cea de-a *treia* – „puterea pe care a căpătat-o duhul veşnic asupra omului pieritor". În *prima* aură, „frica, spaima faţă de impresiile sensibile se manifestă prin culori brun-albastru sau cenuşiu-albăstrui". În a *doua* aură, „culoarea albastru-deschis este semnul unei înclinaţii pioase. Pe măsură ce aceasta se apropie de încântarea religioasă, albastrul-deschis trece în violet. Idealismul şi atitudinea serioasă faţă de viaţă, în sensul superior al acestui cuvânt, le vedem ca o culoare albastru-indigo". În a *treia* aură, „*albastrul-deschis* este semnul abnegaţiei şi dorinţei de a se sacrifica pentru toţi. Dacă această tendinţă spre sacrificiul de sine devine atât de puternică încât se transformă într-un act ferm de voinţă, exprimat în servirea efectivă a lumii, atunci albastrul-deschis se luminează până devine violet-deschis"[983].

Aceeaşi percepţie a lumii sofianice, puternică, dar neclară şi nefracţionară pentru o conştiinţă neorganizată, le este dată uneori preoţilor şi celor al căror suflet – eliberat de el însuşi şi larg deschis pentru tot, atât pentru ce este pur, cât şi pentru ce este impur – este uneori capabil, în pofida păcătoşeniei sale, să capete, ca pe un dar întâmplător, contemplaţia lumii celeilalte. Astfel, o coincidenţă literală cu descrierea raiului pe care am reprodus-o mai sus, o găsim în zugrăvirea Olimpului, sălaşul zeilor:

> „...fiica lui Zeus, cea cu ochi limpezi,
> a zburat iar în Olimp, unde, se zice, sălaş
> şi-au făcut zeii, unde vântul nu bate, unde ploaia rece nu clipoceşte,
> unde iarna nu ridică viscole, unde *văzduhul fără nori*
> *e revărsat ca un azur uşor şi-i pătruns de dulce strălucire* –
> acolo pentru zei zilele trec în goană în nespuse desfătări"[984].

Dar cel mai important în cazul de faţă este faptul că acest „*azur uşor, revărsat în văzduhul fără nori*" şi „*dulcea strălucire care îl pătrunde*" sunt *adăugiri creatoare ale poetului-traducător*, cu siguranţă din *experienţă personală*. Cel puţin, originalul grecesc spune simplu:

„...ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ ἐπιδέδρομεν αἴγλη'
τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα"[985].

La fel şi poezia, uimitoare prin realismul şi sinceritatea ei, datată *28 iunie*, care – neîndoielnic! – descrie cu mare precizie o experienţă vie a poetului:

„Al tău e oare *vălul albastru,*
Soţie, a cărui *răsuflare e Mângâiere,*
vălul care vârfurile pădurii verzi,
merii din livadă
i-a acoperit în faţa privirii muiate
în eterul *senin-lânos* al rugăciunilor,
făcând amiaza să apară împletită
cu *tămâia lunii?*
De-acum se-apropia soarele de zenit
Când s-au desfăcut pleoapele,
care-au uitat lumea, spre vâlceaua
de lacrimi şi speranţă.
Încă se sfia să se înaripeze
cuvântul inimii nespus,
iar în faţa ochilor tineri se *albăstrea*
Bucuria Acoperământului
şi mult timp fumegă minunea apărută
a templului nevăzut
şi *albastrul tămâiei* a acoperit
strălucirea smaraldului"[986].

Poezia reprodusă mai jos este asemănătoare în conţinut, dar „cerul pe pământ", în receptarea descrisă aici, apare printr-o ceaţă violet.

„Dimineţile profunde ale verii reci!
Jumătate de cer e îmbrăcată în focul sidefului.
Depărtările încurajatoare sunt *ceţoase* şi *albastre.*
Unde-i amarul tristeţii? Unde-i greutatea pelinului?
Şi spre inimă fără voie se alintă mâinile.
Sunete supra-lumeşti răsună evlavios.
Ca-ntr-o cupă de vin, în umezeala de foc,
pe fund sunt *ametiste;* în eterul ceresc
e revărsată bucuria ca o opacitate *viorie.*
Merg spre *răspântia grădinii dragi.*
Pete purpurii năpădite de trifoi!
Aici pieirea-i plăcută, nemurirea nu-i grea.
Ce mireasmă de flori şi miere parfumată!
De petalele roze ale gurii îmi lipesc smerit
buzele; şi ştiu Cine în suflet priveşte:
se uită Regina ca o *depărtare viorie.*"

Aceeaşi reprezentare despre *albastrul* ţării fericite Chorai le este specifică japonezilor, şi ei chiar o zugrăvesc cu vopsele pe chimonourile de mătase. În rândurile care urmează, scrise de un cunoscător al Japoniei, scriitorul englez Lafcadio Hearn, este dată descrierea acestei ţări albastre a fericirii, iar apoi Hearn încearcă să interpreteze drept Chorai însăşi Japonia, *vechea* Japonie.

Devenit cu desăvârşire japonez după modul de viaţă, de gândire şi simţire, Hearn se pricepe să exprime esenţa mistică a trăirilor japoneze. Şi, cu cel mai profund interes, vedem cum la el ideea de *albastru* se împleteşte cu simţirea *atmosferei sufletelor,* adică cu simţirea a ceva în genul „Marii Fiinţe", relaţie pe care am pomenit-o deja mai sus. Dar să-i dăm cuvântul lui Hearn:

„Viziune *albastră*: înălţimi, înecate în adâncuri, marea şi cerul contopite în *parfumul strălucitor.* Dimineaţă de primăvară.

Numai marea şi cerul – un *infinit albastru...* Dinainte, scântei argintii, care joacă pe încreţiturile mării, şi fire de spumă rotitoare.

Mai departe nu este mişcare, numai culori – *azuriul* gingaş, cald, *albastrul văzduhului* contopit cu *albastrul cerului.* Nu există orizont, numai depărtare avântată spre alte depărtări.

Se cască adâncuri fără fund, se avântă în sus înălţimi nemărginite şi cu cât mai sus, cu atât mai profunde devin culorile. Iar în albăstrimea cea mai îndepărtată pluteşte o vedenie uşoară ca o ceaţă: castele cu acoperişuri curbe ca nişte seceri, silueta unei frumuseţi inaccesibile şi străine nouă, luminată de soare, frumoasă ca o amintire...".

Acest tablou se numeşte *Shinkiro,* adică Miraj. „Aceasta este intrarea în Chorai, în lăcaşul păcii, în ţara divinităţii... Există în Chorai multe minuni, multe farmece, dar nici un scriitor chinez nu pomeneşte de ceea ce este aici mai minunat decât toate: văzduhul Choraiului. Asemenea văzduh numai în această ţară fericită există. Şi acolo lumina soarelui e mai albă decât oriunde, nu te orbeşte, e uimitor de clară şi tandră... Nu e văzduhul lunii noastre pieritoare; e uluitor de vechi, atât de vechi încât mă înfior atunci când încerc să-mi imaginez cât e de vechi.

Nu e un amestec de azot şi oxigen, nu este nici chiar aer, ci *duh, e totalitatea sufletelor a trilioane şi quintilioane de generaţii* care au gândit, care au simţit altfel decât noi. Oricine a tras măcar o dată în piept văzduhul Choraiului se pătrunde de freamătul acestor suflete şi ele îi modifică sentimentele, îi modifică noţiunile de timp şi spaţiu, îl obligă să privească aşa cum privesc *ele,* să simtă cu sentimentele *lor,* să gândească cu gândurile *lor.* Această transformare ne învăluie ca o gingaşă visare..."[987]

În mistica naturală, astfel este percepută Sofia şi sofietatea – cu o conştiinţă care, deşi sensibilă şi ospitalieră, nu este totuşi spirituală sau este aproape nespirituală. Dar în trăirile unei inteligenţe purificate şi organizate, acest albastru sofianic, această transparenţă de ametist, această albastră bucurie înmiresmată apar cât se poate de limpede.

Îmi voi permite, ca temă ulterioară de studiu, să fac o afirmaţie, o presupunere care mai trebuie încă să fie verificată, şi anume aceea că dubla castitate a Preacuratei Fecioare Maria (adică atunci când este venerată în Sine, ca *Pururea Fecioară* şi atunci când este venerată ca *Născătoare de Dumnezeu*) este marcată şi la apariţia Ei cu acoperământ şi veşminte de culori diferite. Când apare ca *Pururea Fecioară,* ca şi cea dintâi Călugăriţă[988], ca Ocrotitoare a virginităţii, adică în calitate de *Adevărată Fecioară,* atunci poartă un acoperământ albastru-deschis sau albastru. Iar atunci când apare ca *Născătoare de Dumnezeu,* ca Adevărata Mamă, acoperământul ei este *purpuriu* (culoarea măreţiei şi spiritualităţii împărăteşti) sau *roşu* (culoarea suferinţei şi iubirii înflăcărate).

Cel puţin, în *Viaţa* unuia dintre cei mai remarcabili reprezentanţi ai acestei castităţi organice (pe care hagiograful, fără a-l măguli, îl numeşte „om ceresc" şi „înger pământesc"[989]), deci în *Viaţa* preacuviosului şi de Dumnezeu purtătorului

părintele nostru Atanasie Atonitul, care a trăit în secolul al X-lea, citim că foametea i-a alungat pe toţi călugării egumenului Atanasie şi că el, rămas singur, răzbit de foame şi fără o bucată de pâine, s-a hotărât să părăsească lavra rămasă fără slujitori şi să se mute în alt loc. „De dimineaţă, spune *Viaţa*, Sf. Atanasie, cu toiagul său de fier, tulburat cu duhul, păşea întristat pe drumul ce duce la Careea. Două ore a tot mers pe acest drum, în cele din urmă a obosit şi în clipa când a vrut să se aşeze ca să se odihnească, s-a arătat venind spre el *o femeie având pe cap un acoperământ albastru, aerian*. Sf. Atanasie s-a tulburat şi, nevenindu-i să-şi creadă ochilor, şi-a făcut cruce. «De unde să poată exista aici o femeie? şi-a zis el. Nici o femeie nu poate pătrunde aici.» Mirat de ceea ce vedea, Sf. Atanasie a pornit spre femeie.

– Unde te duci, Stareţule? l-a întrebat cu modestie necunoscuta pe Sf. Atanasie, ajungând în dreptul lui.

Sf. Atanasie a măsurat-o pe necunoscută din cap până-n picioare, a privit-o în ochi şi, cuprins de un sentiment involuntar de respect, şi-a lăsat capul în jos. Îmbrăcămintea modestă, blânda privire feciorelnică a necunoscutei, vocea ei înduioşătoare, toate acestea arătau că nu e o femeie ca oricare alta." După cum s-a văzut mai apoi, era Însăşi Pururea Fecioara Maria, care a promis să rămână pentru totdeauna gospodină-iconomă a lavrei[990].

E greu să ne imaginăm că ceea ce a văzut Sf. Atanasie, „acoperământul albastru transparent" al Preacuratei Fecioare sau, mai degrabă, aura ei albastră, nimbul albastru, micul nor albastru transparent, este ceva întâmplător; în viziunile lumii cereşti *nimic* nu e întâmplător, nimic nu este de prisos, nimic nu lipseşte – totul are sens. În plus, acest amănunt nu ar fi ajuns în *Viaţă* dacă însuşi Atanasie nu şi-ar fi oprit atenţia asupra lui. Ca o confirmare a faptului că *albastrul-deschis* îi este propriu Născătoarei de Dumnezeu, putem arăta şi că *se obişnuieşte* (ceea ce, pentru gustul nostru, pare firesc şi indiscutabil) ca slujbele bisericeşti în zilele dedicate Preacuratei să fie ţinute în veşminte *albastre*. Pe baza unei tradiţii foarte vechi, Însăşi Preacurata Fecioară este reprezentată în veşminte albastre. Astfel, fresca *Închinarea magilor* din catacomba sfinţilor Petru şi Marcellin de pe Via Libicana din Roma (datând din secolul al III-lea) o prezintă pe Maica Domnului într-o tunică albă cu clavuri albastre[991]. În cripta Sfintei Agnes (secolul al IV-lea), Ea este reprezentată ca Mireasă Nenuntită. Chipul Ei e de o noblete şi puritate inexprimabile, ochii – căprui, conform tradiţiei. Îmbrăcămintea de dedesubt e cafenie (probabil purpuriul s-a decolorat cu timpul), iar straiele de deasupra sunt *albastru-deschis*[992]. La fel, în fresca criptei Sfântului Sixt, Maica Domnului are straiul de dedesubt roşu, iar cel de deasupra – albastru[993]. Restul de mozaic ce reprezenta cândva *Închinarea magilor* (începutul secolului al VIII-lea) din sacristia Bisericii Santa Maria in Cosmodemin din Roma, mutat din vechea bazilică a Sfântului Petru, o reprezintă pe Maica Domnului în veşminte *liliachiu-închis*, peste care are o mantie *albastru-închis*, care îi acoperă capul, umerii şi mâinile[994]. Pe o cruce din email din secolul al IX-lea, Maica Domnului este reprezentată cu tunică *albastră* şi o mantie scurtă, roşie[995]. Într-una din frescele din catacomba Sfântului Siriac, Maica Domnului este pictată ca Oranta. Veşmântul de dedesubt este de culoare *violet*, iar cel de deasupra este roşu; capul îi este acoperit cu o broboadă albă, peste care mai are una, *albastră*. Această pictură, după opinia lui d'Agencourt, datează din secolele IX-XI[996]. Mozaicul din Capela „Sf. Petru Hrisologul" din Ravenna, mutat aici după restaurarea Bazilicii Ursa şi care datează din secolul al X-lea, o reprezintă pe Maica Domnului ca Oranta, îmbrăcată într-un hiton *albastru-deschis* şi într-un *maphorion*[997].

În miniatura *Închinarea magilor* din menologul împăratului Vasile al II-lea, care datează din secolul al XI-lea, Maica Domnului este îmbrăcată într-o tunică *albastru-închis*, care o înfăşoară din cap până în picioare[998]. Maica Domnului rugându-se, reprezentată în mozaicul de deasupra arcului din dreapta faţadei principale a Bazilicii „Sf. Marcu" din Veneţia, este îmbrăcată într-o tunică *albastră* şi o mantie *verde*; această imagine datează din secolul al XI-lea[999]. Maica Domnului, cu o tunică la fel, dar cu mantia de culoare violet, este reprezentată şi de mozaicul de pe „Zidul de Nezdruncinat" al Catedralei „Sf. Sofia" din Kiev; şi acest mozaic datează din secolul al XI-lea[1000]. În imaginea Buna-Vestire din aceeaşi catedrală, Maica Domnului are tunica şi *maphorion*-ul de culoare *albastru-închis*[1001]. Această simbolistică s-a păstrat şi în iconografia italiană de mai târziu. Astfel, în icoanele-tablouri ale lui Cimabue (secolul al XIV-lea), ca şi în mozaicul lui Tafi, Madona este pictată în veşmânt *albastru-deschis*[1002]. După cum se ştie, această tradiţie este respectată şi în iconografia modernă.

Nu e de mirare că această simbolistică se poate păstra parţial şi în alte aspecte ale Maicii Domnului; neintrând în amănunte, fac trimitere măcar la veşmintele *albastru-închis* ale Maicii Îndurerate, *Mater Dolorosa*[1003] etc.

În multe miniaturi vechi, Maica Domnului este iarăşi reprezentată în straie *albastru*[1004] sau într-o togă albastră pe deasupra tunicii purpurii – şi atunci, se pare, este apropiată intenţionat de Iisus Hristos; sau, dimpotrivă, uneori apare cu o tunică albastră sub toga purpurie, manifestându-se intuiţia unei analogii cu Dumnezeu-Tatăl[1005]. În iconografia occidentală, în cazul când se doreşte să se reprezinte prin Fecioara Maria Împărăteasa Cerului spiritual, această aluzie fină – veşmintele albastre, uşoare – este uneori amplificată până la reprezentarea evidentă a cerului vizibil. Atunci Maica Domnului este reprezentată ca Femeia înveşmântată în soare, cu luna la picioare, având pe cap o coroană din douăsprezece stele. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, această înveşmântare în soare era reprezentată printr-un oval de flacără, printr-o *gloria* de foc ce o înconjura pe Fecioară. Pictorii de mai târziu, adeseori, la cele douăsprezece stele dimprejurul capului, adaugă o mantie *albastru-închis*, presărată cu stele. Uneori aceste veşminte sunt pictate în *verde*, dar iarăşi cu stele galbene[1006]. În fine, se întâlnesc şi reprezentări ale Maicii Domnului cu mantie *roz*, culoare care aminteşte aurora. Se înţelege că acesta este şi simbolul Împărătesei Cerului[1007].

Însă nici iconografiei ortodoxe nu-i este străină *dezvăluirea* simbolului care ne interesează (culoarea albastră a veşmintelor Maicii Domnului). Uneori, şi în iconografia ortodoxă Maica Domnului este pictată în veşminte presărate cu stele. Astfel, în icoana care o reprezintă pe Maica Domnului arătându-i-se cuviosului Serghie de Radonej, Împărăteasa Cerului are mantie purpurie şi cizmuliţe albe, iar tunica *este albastru-închis, cu stele aurii*. Merită atenţie şi faptul că Maica Domnului este înconjurată de o „slavă" aurie, ovoidală[1008].

XXV. „Amuleta" lui Pascal

La moartea unuia dintre oamenii cei mai sinceri care au trăit pe pământ (e uşor de ghicit că mă refer la Blaise Pascal), în căptuşeala vestonului, *pourpoint*, a fost găsită o mică însemnare, păstrată cu grijă, pe care Condorcet a publicat-o pentru prima oară sub titlul foarte nepotrivit de *„amuletă mistică, amulette mystique"*. Însemnarea datează din perioada sau chiar din momentul *„convertirii"* lui Pascal şi reprezintă o profesiune de credinţă sau, mai precis, o contemplare în rugăciune a unor momente diferite din ascensiunea sa spirituală. Cu privire la această „amuletă" au existat controverse numeroase, însă destul de sterile[1009]. Sterilitatea a fost generată de atitudinea prea simplificatoare şi prea simplistă faţă de acest document, care conţine în sine un cheag comprimat de viaţă şi de înţelegere asupra lumii, atât de dens, încât anumite teze par chiar o alcătuire incoerentă. Însă mie mi se pare că ideile pe care le-am dezvoltat în această carte şi teoria augmentării tipurilor ne oferă cheia pentru înţelegerea acestei hârtii atât de bogate în conţinut şi semnificaţii. Deocamdată, mă limitez la *această* aluzie, pentru ca ulterior să revin la „Amuleta" lui Pascal. Transcriu totuşi textul original[1010], pentru că multe vor putea fi înţelese şi fără explicaţii introductive.

„L'an de grâce 1654.

†

Lundi, 23 novembre, jour de St. Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe.
Veille de St. Chrysogone, martyr, et autres.
Depuis environ dix heures et demie du soir jusques envorin minuit et demi,
Feu.
Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
Non des philosophes et des savants.
Certitude, Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
Dieu de Jésus-Christ
Deum meum et Deum vestrum.
Ton Dieu sera mon Dieu –
Oubli du monde et de tout, hormis Dieu
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Grandeur de l'âme humaine.
Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.
Joie, joie, joie, pleurs de joie.
Je m'en suis séparé .....
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
Mon Dieu, me quitterez-vous? .....
.....
Que je n'en sois pas séparé éternellement.
Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ .....

Jésus-Christ .....
Jésus-Christ .....
Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Renonciation totale et douce.
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
Non obliviscar sermones tuos. Amen."

Iată traducerea acestui document, însoţită de câteva observaţii explicative (culese cu litere mici şi puse între paranteze):

†

„Anul de graţie 1654.

[Pascal subliniază că trăieşte în graţie, adică atunci când este posibilă rezolvarea lui ἐποχή. Apropo, este remarcabilă semnificaţia mistico-aritmetică a anului convertirii: $2^{2^2} = 7$.]

Luni 23 noiembrie, ziua Sfântului Clement, papă şi mucenic, şi a altora din martirolog.
Ajunul Sfântului Chrysogone martirul, şi al altora.
Aproximativ de la ora zece şi jumătate seara până la o jumătate de oră după miezul nopţii.

[Această precizie a datării ne arată că plinătatea viziunii ce i s-a dezvăluit lui Pascal nu a fost dată de nişte visări sau vagi presimţiri, care – ca urmare a inconsistenţei lor şi a faptului că nu se disting calitativ de conţinutul obişnuit al conştiinţei – aproape că nu pot fi datate, ci a fost un fenomen precis conturat, deci *nou* calitativ, aflat *în afara* proceselor obişnuite ale conştiinţei.]

Foc.

[Se înţelege focul îndoielii, focul lui ἐποχή: în decurs de două ore, Pascal a suferit focul gheenei şi de-abia după această probă a inexistenţei i s-a dezvăluit Cel Care Este.]

Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov,
Nu al filozofilor şi savanţilor.

[Adevărul este Persoana care Se manifestă istoric, şi nu un principiu abstract; cu alte cuvinte, Adevărul nu este obiectual, ci personal.]

Certitudine, Certitudine. Sentiment. Bucurie. Pace.

[În întâlnirea cu Dumnezeul-Adevăr este certitudine şi de aceea este rezolvarea lui ἐποχή; tocmai această certitudine dă satisfacerea sentimentului – bucurie şi pace, adică Dumnezeu satisface criteriul adevărului.]

Dumnezeul lui Iisus Hristos.

[Dumnezeul lui Iisus Hristos este tocmai Adevărul, Trei în Unul, căci numai Hristos ne-a vestit Treimea.]

Dumnezeul meu şi Dumnezeul vostru.

[Dar Dumnezeul nostru nu este Dumnezeul lui Iisus Hristos, căci eu nu sunt deofiinţă cu Adevărul, dar Hristos este.]

Dumnezeul Tău va fi Dumnezeul meu –

[Prin Hristos mă voi împărtăşi din viaţa Celui Întreit-Unul, şi Adevărul devine Dumnezeul meu.]

Uitarea de lume şi de toate, în afară de Dumnezeu.

[Şi atunci voi fi „nu din lume", voi uita tot ce-i trecător, mă voi elibera metafizic de lume, voi fi veşnic.]

El se găseşte numai pe căile arătate în Evanghelie.

[Calea spre lumina Adevărului este ascetismul, organizarea inimii.]

Măreţia inimii omeneşti.

[Pe calea ascetismului devine perceptibilă latura veşnică a persoanei create, Sofia.]

Părinte drept, lumea pe Tine nu Te-a cunoscut, dar eu Te-am cunoscut.

[Cu înţelepciunea mea, prin care lumea nu şi-a cunoscut Tatăl, eu L-am cunoscut, l-am văzut în Domnul nostru Iisus Hristos prin contemplarea fiinţei mele purificate.]

Bucurie, bucurie, bucurie, lacrimi de bucurie.

[În cunoaşterea lui Dumnezeu prin inima purificată există o bucurie din belşug, o fericire debordantă.]

M-am despărţit de El .....

[Dar revelaţia ia sfârşit; această bucurie nu este decât o chezăşie a celei viitoare, nu-i un sentiment permanent. Bucuria pleacă şi apare nedumerirea şi nostalgia.]

Pe Mine, izvorul apei celei vii, M-au părăsit.

[E parcă răspunsul lui Dumnezeu la nedumerirea: „Prin asta se explică sentimentul de nostalgie".]

Dumnezeul Meu, oare chiar mă vei părăsi?.....
.....

[Adică: „*Tu* nu mă vei părăsi, numai de nu Te-aş părăsi eu". De aici, hotărârea:]

Nu mă voi despărţi de El în veacul vecilor.

[Printr-un act interior, decid: mă voi ataşa de Dumnezeu.]

Şi aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis .....

[Din acest moment începe deja viaţa conştiinţei obişnuite. Se vorbeşte despre ceea ce trebuie şi, în continuare, despre nepotrivirea dintre ceea ce trebuie şi ceea ce este.]

Iisus Hristos.....
Iisus Hristos.....
M-am despărţit de El; am fugit de El, m-am dezis de Cel Răstignit.
Nu mă voi despărţi de El niciodată.

El se păstrează numai pe căile arătate în Evanghelie.

[Se hotărăşte cum să nu se despartă de Iisus Hristos şi, în continuare, sunt arătate modalităţile de organizare a propriei fiinţe.]

Dezicere totală şi dulce.

[Renunţarea la sine, asceza.]

Supunere totală lui Iisus Hristos şi îndrumătorului meu.

[Ascultarea faţă de duhovnic.]

Veşnic în bucurie pentru o zi de asceză pe pământ.

[Ideea binelui viitor:]

Nu voi uita cuvintele Tale. Amin".

Astfel, „amuleta" lui Pascal este un fel de program de sistem religios-filozofic, un ciclu întreg de gânduri care, cu o repeziciune neobişnuită, s-au perindat prin faţa conştiinţei lui Pascal într-o iluminare care a durat aproximativ două ore. Poate că ale sale *Cugetări asupra religiei* sunt schiţe pentru realizarea acestui plan. După cum se ştie, notele intrate în *Cugetări* au fost găsite, după moartea lui Pascal, într-o completă dezordine şi dispunerea lor obişnuită nu-i aparţine autorului, ci primilor editori[1011]. Dar ar fi cazul şi timpul să ordonăm aceleaşi gânduri conform „amuletei" şi am curajul să afirm că aici, pe un eventual cercetător îl aşteaptă comori bogate şi uşor de obţinut. Cu acest prilej, amintesc că Pascal a avut o anumită afinitate cu ortodoxia[1012] şi că nu degeaba A.S. Homiakov „îl numea adeseori pe Pascal maestrul său". Acest fapt ne impune obligaţia de a-i acorda o atenţie deosebită acestui profund gânditor francez.

XXVI. Asupra istoriei termenului „antinomie" (pentru p. 102)

Atât semnificaţia unui cuvânt, *„sememul"* său, ca şi *cuvântul* pentru exprimarea conceptului respectiv, adică „morfemul" şi „fonemul" conceptului, se schimbă permanent. De aceea este insuficient să urmărim doar istoria *termenului* sau a *conceptului*; ambele sunt necesare. Din păcate, nici conceptul de *antinomie*, care ne preocupă atât de mult în prezenta lucrare, nici termenul *„antinomie"*, pe care îl utilizăm atât de frecvent, nu se pot lăuda că şi-ar cunoaşte genealogia. Şi unul şi celălalt pretind cercetări speciale şi, în momentul de faţă, putem indica doar câteva puncte în ce priveşte căile de dezvoltare a ultimului dintre ele.

Mai întâi de toate, ne vom pronunţa asupra cuvântului *„antinomie"*. Conform definiţiei unanime a tuturor lexicografilor greci, cuvântul ἀντινομία înseamnă *contradicţia unei legi faţă de alta sau faţă de sine*; ἀντινομία este contradicţia internă a legii, însă simpla *încălcare* a legii, παρανομία, sau *absenţa* legii, ἀνομία, nu înseamnă câtuşi de puţin o antinomie. Astfel, după Sophocles[1013], aceasta este un „conflict of laws". Skarlatos[1014] declară că ἀντινομία este ἐναντίοτης (ἀντίφασις) νόμου τινὸς πρὸς ἄλλον ἢ πρὸς ἑαυτόν. Antim Gazes[1015] defineşte cuvântul „ἀντινομία" ca „ἐναντίωσις τοῦ νόμου, ὅταν δηλαδὴ καθ' ἑαυτὸν ἀντιφάσκῃ, διορίζων τὰ αὐτὰ καὶ εἰς τὸν ἐνάγοντα καὶ εἰς τὸν ἐναγόμενον". În neogreacă, sensul cuvântului ἀντινομία devine întru câtva difuz, însemnând deja *„Gesetzwidrigkeit"*, *„Widerspruch"*, adică *fărădelege*, iar ἀντινομικός – *„gesetzwidrig, einander widersprechend"*, adică *ilegal, reciproc contradictoriu*[1016].

Putem afirma cu certitudine că acest cuvânt, de la bun început, a fost termen juridic; în orice caz, foarte timpuriu a fost acaparat de jurişti. M. Fabius Quintilian, la sfârşitul secolului I d.H., îl utilizează ca şi cum ar fi cunoscut de toată lumea: *„Proximum est de legibus contrariis dicere, quia inter omnes artium scriptores constitit in* antinomia *duos esse scripti et voluntatis status"*[1017].

Apoi, Fericitul Augustin[1018], şi el de pregătire juridică, într-una din lucrările de la sfârşitul secolului al IV-lea, defineşte termenul „antinomie" prin *„contetio legum contrariarum"*. În *Codicele* lui Justinian[1019], publicat în anul 534 şi conţinând legislaţia de la Hadrian până în 534, ca şi la scriitori precum Hermogene (173 d.H.), Hierocles (431 d.H.), Plutarh (120 d.H.) şi Iulius Victor (sec. IV d.H.)[1020], se întâlneşte aceeaşi accepţiune a termenului „antinomie" în sensul de lege care se contrazice singură. Se înţelege că derivatele de tipul ἀντινομικῶς şi ἀντινομικός au acelaşi sens[1021].

Însă, deşi era utilizat în mod curent în domeniul juridic, termenul „antinomie" nu a fost folosit mult timp în filozofie. Nu se întâlneşte deloc nici la Platon, nici la Aristotel[1022].

Termenul „antinomie" este utilizat de R. Hoclen (1547-1628), autorul unui *Dicţionar filozofic*, *„pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum"*[1023].

Este prea puţin probabil să-l fi cunoscut filozofia scolastică; în orice caz, cuvântul „antinomie" nu se găseşte în dicţionarele ei de termeni[1024].

De asemenea, în amplul dicţionar de filozofie al lui Chauvin (1640-1725)[1025], apărut în două ediţii la sfârşitul secolului al XVII-lea (1692) şi la începutul secolului al XVIII-lea (1713), nu există cuvântul *„antinomie"*.

Probabil că pentru prima oară îl introduce în teologia naturală Ch. Bonnet (1720-1793)[1026], „antinomia" însemnând aici o contradicţie între două legi *la fel* de juste[1027].

În filozofia propriu-zisă, după toate probabilităţile, acest termen a fost introdus de Kant şi aici apare pentru prima dată în *Critica raţiunii pure*[1028] – 1781, anul când este datată prima ediţie a acestei cărţi, este totodată şi anul de naştere al termenului nostru.

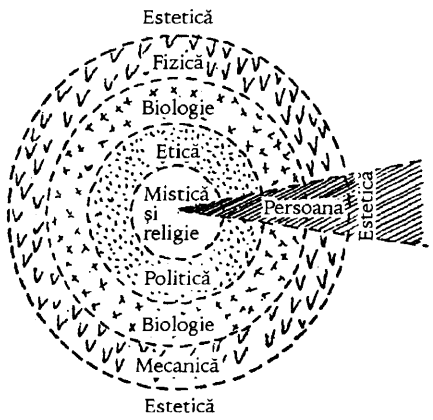
După cum se ştie, Kant a predat *toate* ştiinţele, cu excepţia dreptului. Însă structura gândirii şi a întregii sale firi era profund juridică şi chiar legalistă. În particular, *Critica raţiunii pure* este, în concepţie, mutarea în filozofie a ideii de proces şi chiar a particularităţilor lui de procedură. Nu e greu să ne dăm seama că termenul „antinomie" a ajuns la Kant *direct* din *dreptul roman*, aşa că acest fapt îi rezervă încă o dată lui Kant întâietatea asupra termenului care ne interesează.

Începând cu Kant, situaţia „antinomiei" ca termen s-a consolidat imediat în aşa măsură, iar utilizarea lui s-a răspândit atât de mult, încât studierea istoriei ulterioare a termenului ar fi o întreprindere excesiv de minuţioasă[1029].

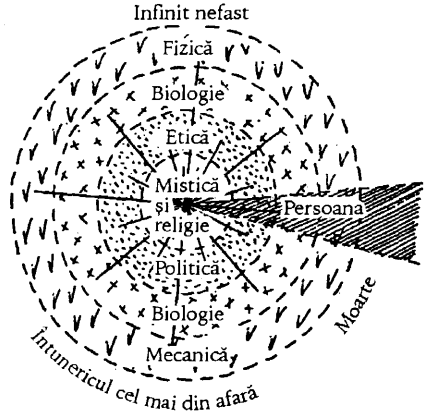
XXVII. Estetism şi religie (pentru pp. 12, 68 etc.)

În textul cărţii s-a repetat de atâtea ori ideea primatului frumosului şi artisticităţii originale, care constituie esenţa ortodoxiei, încât, poate, n-ar fi inutilă delimitarea *acestui* estetism de estetismul, tot *religios*, dezvoltat şi apărat cu înflăcărare de † Konstantin Leontiev[1030]. Îndrăznesc să afirm că, în esenţa lor, aceste două tipuri de estetism nu au nimic în comun, în pofida asemănării lor aparente. Într-adevăr, opiniile lui K.N. Leontiev în legătura cu problema în discuţie pot fi reprezentate pe scurt de propria lui schemă, şi anume[1031]:

Mistica (religia pozitivă în mod deosebit)	Criteriu valabil numai pentru persoane de aceeaşi credinţă, căci nu se poate să-l judeci şi să-l apreciezi pe un creştin în sistemul de valori musulman şi invers.
Etica şi Politica	Numai pentru om.
Biologia (fiziologia omului, animalelor şi plantelor, medicina etc.)	Pentru întreaga lume organică.
Fizica (deci chimia, mecanica etc.) şi Estetica	Pentru *toate*.



Schema estetismului lui K.N. Leontiev



Schema estetismului lui P. Florenski

Astfel, pentru K.N. Leontiev, „esteticitatea" este semnul cel mai *general*; însă, pentru autorul acestei cărţi, este semnul cel mai *profund*. *Acolo*, frumuseţea este doar un înveliş, cel mai exterior dintre straturile „longitudinale" ale existenţei; iar *aici*, nu este unul dintre numeroasele straturi longitudinale, ci o forţă care penetrează *transversal* toate straturile. *Acolo* frumuseţea este cel mai *departe*

de religie, iar *aici* se exprimă cel mai *mult* în religie. *Acolo* concepţia despre viaţă este atee sau aproape atee; pe când *aici*, Dumnezeu este Frumuseţea Supremă şi, împărtăşind-o, totul devine frumos.

La Leontiev, Dumnezeu este centrul *geometric* al sistemului, aproape o abstracţie, în nici un caz Temeiul Viu Unificator; pe când aici, El este *Ens realissimum*. De aceea, în concepţia fără har asupra vieţii pe care o are Leontiev, persoana se alcătuieşte din diferite straturi ale existenţei, pe când, conform concepţiei despre viaţă a autorului acestei cărţi, persoana, cu ajutorul harului divin, asimilează în mod viu şi organic toate straturile existenţei. Totul este frumos în persoană atunci când ea este îndreptată cu faţa către Dumnezeu şi totul este urât atunci când se întoarce cu spatele la Dumnezeu. Şi, în timp ce la Leontiev frumosul este aproape identic gheenei, nefiinţei, morţii, în această carte frumuseţea este Frumuseţe şi este înţeleasă ca Viaţa, Creaţia, Realitatea. Dacă acceptăm condiţionat terminologia lui Leontiev, atunci iată în ce fel de scheme trebuie reprezentat estetismul său fără har şi ateu (prof. V. Zavitnevici îl asimilează chiar cu materialismul[1032]) şi estetismul spiritual şi teoretic din prezenta carte.

XXVIII. Homotipia în alcătuirea corpului uman (pentru p. 171)

Remarca despre homotipia din alcătuirea corpului uman pe care am făcut-o în text, o vom explica aici cu ajutorul celor şapte tabele care urmează, dintre care primele cinci sunt făcute după dr. Adrien Péladan[1033], iar ultimele două – după Burt G. Wilder[1034]; pe lângă acestea, am putea reproduce o întreagă serie de tabele amănunţite ale dr. Foltz[1035], dar spaţiul insuficient ne obligă să ne limităm la a-i cita doar numele. Pe marginea problemei care ne interesează, sunt, de asemenea, instructive opiniile enunţate de către Ocken, Spix şi alţii[1036].

Cu acest prilej, adăugăm că, după convingerea lui A. Péladan, egiptenii antici cunoşteau deja această lege fundamentală a dualităţii polare pe care o posedă corpul uman: zeiţa Neith era reprezentată într-o poză care demonstrează clar corespondenţa homotipiei dintre organele unui pol şi ale celuilalt[1037].

Tabelul 1 – HOMOTIPIA ORGANELOR

Perechi homotipice de organe	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Vezica biliară (? Héon)	Intestinul subţire
2	Ficatul	Splina şi pancreasul
3	Apendicele cecal	Stomacul
4	Intestinul gros	Esofagul
5	Rinichii	Plămânii
6	Glandele suprarenale	Glanda pectorală
7	Ureterele	Bronhiile
8	Vezica urinară şi canalul urinar	Traheea
9	Uterul şi prostata	Laringele
10	Partea glandurală a colului uterin şi a prostatei	Amigdalele
11	Glandele *mucipares* ale organelor genitale	Glandele salivare
12	Ovarele sau *testes*	Tiroida
13	Pubisul (*pili*)	Bărbia (barba)
14	Orificiul urogenital	Gura
15	Clitorisul sau *glans*	Limba
16	Perineul	Buza de sus
17	Anusul	Orificiul nazal

Tabelul 2 – SISTEMUL HOMOTIPIC AL SCHELETULUI

Perechi omoloage de vertebre	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	vertebra coccigiană nr. 5	osul cranian (nazal) nr. 1
2	vertebra coccigiană nr. 4	osul cranian (frontal) nr. 2
3	vertebra coccigiană nr. 3	osul cranian (parietal) nr. 3
4	vertrebra coccigiană nr. 2	osul cranian (occipital) nr. 4
5	vertebra coccigiană nr. 1	vertebra cervicală (atlasul) nr. 1
6	osul sacral nr. 5	vertrebra cervicală (axis) nr. 2
7	osul sacral nr. 4	vertebra cervicală nr. 3
8	osul sacral nr. 3	vertebra cervicală nr. 4
9	osul sacral nr. 2	vertebra cervicală nr. 5
10	osul sacral nr. 1	vertebra cervicală nr. 6
11	vertebra lombară nr. 5	vertebra cervicală nr. 7
12	vertebra lombară nr. 4	vertebra dorsală nr. 1
13	vertebra lombară nr. 3	vertebra dorsală nr. 2
14	vertebra lombară nr. 2	vertebra dorsală nr. 3
15	vertebra lombară nr. 1	vertebra dorsală nr. 4
16	vertebra dorsală nr. 12	vertebra dorsală nr. 5
17	vertebra dorsală nr. 11	vertebra dorsală nr. 6
18	vertebra dorsală nr. 10	vertebra dorsală nr. 7
19	vertebra dorsală nr. 9	vertebra dorsală nr. 8

Tabelul 3 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMULUI MUSCULAR

Perechi de muşchi omologi	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
	Stratul superficial	
1	Muşchiul dorsal mare	Muşchiul trapezoidal
2	Muşchiul dantelat mic inferior	Muşchiul dantelat mic superior
	Stratul de profunzime	
3	Muşchiul sacro-lombar	Muşchiul cervical descendent
4	Muşchiul dorsal lung	Muşchiul cervical transversal
5	Muşchiul transversal spinos	Muşchiul cervical semi-spinos
	Faţa anterioară	
6	Muşchiul oblic mare	Muşchiul mare dantelat
7	Muşchiul oblic mic	Muşchii intercostali externi
8	Muşchiul transversal	Muşchii intercostali interni
9	Muşchiul mare drept	Muşchiul presternal

Tabelul 4 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMELOR VASCULARE

Perechi homotipice de sisteme vasculare	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Sistemul vascular supra-diafragmatic	Sistemul vascular sub-diafragmatic
2	Trunchiul arterei brahiocefalice	Artera iliacă primitivă
3	Trunchiul primitiv al carotidei	Artera iliacă internă
4	Trunchiul arterei sub-claviculare	Artera iliacă externă

Tabelul 5 – DUALITATEA POLARĂ A SISTEMELOR NERVOASE

Perechi homotipice de sisteme nervoase	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
	Plexul sacral:	*Plexul brahial*:
1	perechea dorsală nr. 9	perechea dorsală nr. 8
2	perechea dorsală nr. 10	perechea dorsală nr. 7
3	perechea dorsală nr. 11	perechea dorsală nr. 6
4	perechea dorsală nr. 12	perechea dorsală nr. 5
5	perechea lombară nr. 1	perechea dorsală nr. 4
6	perechea lombară nr. 2	perechea dorsală nr. 3
7	perechea lombară nr. 3	perechea dorsală nr. 2
8	perechea lombară nr. 4	perechea dorsală nr. 1
9	perechea lombară nr. 5	perechea cervicală nr. 8
10	perechea sacrală nr. 1	perechea cervicală nr. 7
11	perechea sacrală nr. 2	perechea cervicală nr. 6
12	perechea sacrală nr. 3	perechea cervicală nr. 5
13	perechea sacrală nr. 4	cele 4 ultime perechi sacrale corespund celor 5 prime perechi cervicale şi celor 12 craniene
14	perechea sacrală nr. 5	
15	perechea sacrală nr. 6	

Tabelul 6 – POLARITATEA ÎN PATOLOGIE SAU SIMETRIA ÎN MALADII

Perechi de boli corelative	POLUL INFERIOR	POLUL SUPERIOR
1	Hemoragie intestinală	Hemoragie bucală
2	Inframaţie intestinală	Inflamaţie a esofagului
3	Constricţie organică inflamatorie a intestinelor şi a colonului	Constricţie organică inflamatorie a esofagului
4	Cancer al intestinelor	Cancer al esofagului
etc.	etc.	etc.

Tabelul 7 – POLARITATEA ÎN TERAPEUTICĂ

Perechi de organe corelative terapeutic	Orice medicament acţionează analog asupra organelor homotipice ale:	
1	Polului coccigian	Polului cranian
2	Părţii stângi	Părţii drepte
3	Feţei dorsale	Feţei anterioare

XXIX. Note despre trinitate (pentru p. 37, 140)

Problema *trinității* a fost de câteva ori atinsă în text, dar în treacăt, deoarece examinarea ei temeinică ar necesita scrierea unui tratat special. Amânând această întreprindere pentru un moment mai favorabil, vom schița câteva raționamente care să ușureze înțelegerea ideii de trinitate.

1

Am spus mai sus că e fundamental imposibilă deducerea numărului trinitar al Ipostasurilor Divine; însă, în același timp, s-a făcut o încercare în privința acestei deducții. Deci cum să înțelegem încercarea respectivă? În primul rând, nu ca o deducție în sensul strict al cuvântului. N-am avut deloc intenția de a demonstra că pot exista numai *trei* Ipostasuri, nici mai multe, nici mai puține. Acest număr este un „fapt infinit", care poate fi înțeles doar în lumina pur intelectuală, însă nu poate fi dedus *logic*, căci Dumnezeu este mai presus de logică. Trebuie să ținem bine minte că numărul „trei" nu este *consecința concepției* noastre de Dumnezeu, consecință extrasă de acolo prin procedeele deducției, ci este conținutul însuși al trăirii Divinității în realitatea Sa supra-rațională. Din *conceptul* de Divinitate nu poate fi dedus numărul „trei"; *iar în trăirea noastră*, cu inima, a Divinității, acest număr este pur și simplu *dat* ca un element, ca un aspect al faptului infinit. Însă, deoarece acest fapt nu este un simplu fapt, ci un fapt infinit, nici realitatea lui nu este o realitate simplă, oarbă, ci o realitate cu o raționalitate infinit de profundă, dată de un orizont spiritual infinit[1038].

Atât timp cât faptul infinit nu este dat, nu poate exista necondiționat nici o anticipare a lui, cu excepția celei formale, adică aceea că e un fapt și că este infinit; *a priori* nu putem spune nimic despre el. Dar, atunci când este *deja* dat, putem să-i sesizăm conținutul și să-i descoperim raționalitatea infinită. Atunci încercăm să-i scrutăm *sensul*, să aprofundăm ceea ce știm despre el. Și întrucât *sensul* lui este infinit, atunci și înțelegerea de către noi a acestui sens infinit se poate desfășura infinit[1039], rămânând totuși infinită în fiecare dintre momentele sale. Tocmai în asta constă raționalitatea Infinitului, în aceea că, în el, *totul* este rațional și *totul* este infinit.

A vedea *Lumina* necreată, iată *prima* treaptă a înțelegerii; a *doua* treaptă este a vedea în ea *unitatea multiplă* și *multiplicitatea unică*; a vedea în această multiplicitate unică multiplicitatea ca *trinitate*, iată ce-a de-a treia treaptă; a înțelege sensul numărului „trei", semnificația lui, diferența lui spirituală față de numerele „doi" și „patru" etc., aceasta este treapta *următoare* ș.a.m.d.

Însă, iarăși, nu trebuie să ne închipuim că fiecare nouă treaptă rezultă abstract, se deduce logic, rațional de undeva din afara contemplației înseși a

Luminii. Fiecare treaptă este doar o descompunere concretă, o demontare, o diferențiere a ceea ce este conținut *implicit* în contemplarea[1040] inaccesibilei Lumini a Divinității în cele trei Ipostasuri ale Sale. Prin urmare, „deducția" noastră este doar o nouă modalitate de a exprima ceea ce *a fost deja* exprimat, și nimic mai mult. Astfel, privind de pe o înălțime în depărtarea albastră, descoperim mereu noi amănunte și atunci le exprimăm prin exclamații de bucurie și uimire; dar oare putem spune că seria noastră de exclamații este „dedusă" din această albastră genune aeriană?

2

În general, numerele sunt imposibil de dedus din orice altceva și toate tentativele îndreptate spre această deducție sunt sortite eșecului – în cel mai bun caz, când conduc aparent la ceva, suferă de *petitio principii*. Un număr nu poate fi dedus decât tot dintr-un număr. Și întrucât cea mai profundă caracteristică a esențelor este legată tocmai de numere[1041], se impune de la sine concluzia pitagoreico-platoniciană că numerele sunt rădăcinile principale, meta-empirice ale lucrurilor, că sunt un fel de lucruri în sine. În acest sens, iarăși se impune de la sine concluzia că lucrurile, sub un anumit aspect, sunt fenomenele numerelor absolute, transcendentale. Dar, fără a intra în aceste chestiuni complicate și subtile, vom spune numai că numărul *trei* (care, în mintea noastră, caracterizează incontestabilitatea Divinității) este propriu pentru tot ce posedă o relativă închidere în sine, este propriu tipurilor de existență închise în sine. Realmente, numărul trei se manifestă pretutindeni ca o categorie fundamentală a vieții și a gândirii.

Noi distingem trei dimensiuni în *spațiul* care include tot ce este exterior și care, de aceea, își subordonează naturii sale tot ce este exterior. Din perspectivă logico-abstractă, e permis, desigur, să se vorbească oricât despre spațiile *n*-dimensionale, este permis studiul lor[1042], este permisă utilizarea ulterioară a teoremelor aflate în mecanică, fizică și în alte domenii ale științei[1043]. Dar cu toate acestea, spațiul *n*-dimensional proiectat, conceptul și spațiul tridimensional, realitatea obiectivă sunt incomparabile și nici într-un caz nu se poate vorbi despre ele ca despre ceva omogen. N-are importanță că se elaborează sau că se vor elabora *percepții* ale unui spațiu *n*-dimensional[1044]; oricum va rămâne un abis între acest mediu de viață tridimensional, natural și comun pentru toți, și perceperea sofisticată, pe momente, singulară, a celorlalte spații. Realitatea spațială *cu care avem noi de-a face este tridimensională*, și toate lucrurile din acest spațiu sunt și ele *tridimensionale*. Să mai adăugăm că toate tentativele, numeroase și perseverente[1045], de a *deduce* caracterul tridimensional al spațiului nostru nu au dus la nimic și, chiar la o examinare sumară a lor, e ușor să ne convingem că ele nu demonstrează această natură *tridimensională* decât *presupunând-o*.

Același lucru îl putem spune și despre *timp*. Trecutul, prezentul, viitorul, iată din nou manifestarea *trinității* naturii timpului. Și pentru timp, această trinitate este atât de esențială, încât nici măcar pe cale abstract-logică nimeni nu a încercat să conceapă un timp cu un număr mai mic sau mai mare de subdiviziuni, cum s-a făcut pentru spațiu. Totuși și aici, pentru timp, tentativele de deducere[1046] a naturii trinitare nu își ating scopul, și caracterul trinitar al timpului este pur și simplu un dat obiectiv. În orice caz, datul are o importanță de prim

ordin. Nu numai lumea fizică, ci şi lumea psihică este conţinută în forma de *timp* şi, prin urmare, atât una cât şi cealaltă îşi capătă natura trinitară de la timp. Dacă e aşa, atunci, prin intermediul spaţiului şi timpului, totul este marcat de numărul „trei" şi *trinitatea este cea mai generală caracteristică a existenţei.*

Dar nu numai marcarea *generală* de către trinitate îi este proprie existenţei. *Fiecare* strat al ei, *fiecare* gen al ei posedă şi trinitatea sa particulară. Fără să intrăm în detalii, vom remarca doar ceea ce ni se pare mai profund din punct de vedere ontologic. Cele *trei persoane gramaticale*[1047], trei, nici mai multe, nici mai puţine, sunt un fenomen comun pentru limbile cele mai diverse şi exprimă un fapt fundamental al sociologiei. Se prea poate ca la baza lui să se afle un fapt biologic, întrucât trinitară se prezintă *familia* cea mai simplă: tatăl, mama, copilul. Într-adevăr, întrucât copilul este şi sensul familiei, în cazul unui alt copil sau al unei alte soţii, avem de-a face cu *altă* triadă, cu *altă* familie. În forma ei simplă, familia se limitează la tată, mamă şi copil. Astfel, atât limba, cât şi societatea au *la origine* principiul trinităţii.

Şi *persoana* individuală este construită trinitar, căci are trei (şi nu alt număr) direcţii de activitate vitale: corporală, sufletească şi spirituală, iar fiecare mişcare psihică a ei este triplă calitativ, deoarece se raportează la *minte, voinţă* şi *sentiment*. Orice ar spune psihologii împotriva celor trei *facultăţi psihice* sau împotriva celor trei forţe, indiscutabil rămâne faptul că toată lumea sesizează diferenţa esenţială dintre minte, voinţă şi sentiment şi constată că nu pot fi reduse una la alta. Probabil, înţelegerea lor cea mai potrivită va fi aceea care le consideră cele trei *coordonate* ale proceselor psihice, fiecare proces real fiind în mod necesar caracterizat în toate cele *trei* direcţii. Dar, chiar dacă nu ar fi aşa, rămâne totuşi ceva *triadic* în structura vieţii psihice; şi acest fapt fundamental al naturii triadice a psihicului, deşi, în pofida tuturor eforturilor, este impropriu deducţiei, rămâne cu toate acestea obligatoriu şi indiscutabil[1048].

Aprofundând structura omului, peste tot găsim principiul trinitar, atât în alcătuirea trupului, cât şi în viaţa sufletului său. *Viaţa raţiunii*, în mişcarea ei dialectică, pulsează în ritmul *tezei, antitezei* şi *sintezei*, iar legea celor trei factori ai dezvoltării dialectice nu se referă numai la raţiune, ci şi la sentiment sau voinţă[1049]. De aici e clar că orice lucrare a raţiunii, sentimentului sau voinţei omului – lucrare în care nu este estompat în mod artificial ritmul apariţiei ei – este ea însăşi, inevitabil, marcată de o *divizare triadică*. *Trihotomia* ca procedeu de argumentare, ca manieră de clasificare, ca principiu de sistematizare este prea răspândită[1050] ca s-o putem considera ceva întâmplător; trebuie să presupunem că în ea, încă o dată, se manifestă un caracter trinitar specific sufletului, deşi şi aici suntem incapabili să deducem această trinitaritate. Dar cea mai mare importanţă numărul „trei" o are în *religie*, atât în dogmă, cât şi în cult şi chiar în ritualurile superstiţioase. Sunt greu de găsit expresii suficient de puternice pentru a arăta amploarea pe care a avut-o principiul triadic în universul religiei antice. „Aş vrea, scrie Usener într-un articol dedicat problemei triadelor divine, să încerc a da o idee cât mai clară despre amploarea şi importanţa acestui mod de a privi lucrurile. Nu am de gând să spun o noutate. Ph. Buttmann a judecat cât se poate de clar acest fenomen, iar Ed. Gerhard a spus că triada divină este punctul în care se întâlnesc aproape toate religiile[1051]. Dar mi se pare oportun ca, pe calea adunării unor semne disparate, să demonstrez că triada divină a fost o concepţie antică solid înrădăcinată şi de aceea posedă tăria forţelor motrice ale naturii."[1052]

Documentele adunate de Usener şi Neidhardt demonstrează neobişnuit de convingător caracterul general pe care îl au reprezentările divinităţilor-triade[1053]. Usener chiar recunoaşte că tendinţa, larg răspândită „la cea mai mare parte şi, poate, la toate popoarele Antichităţii, de a reprezenta divinitatea sub formă de triadă a acţionat cu forţa unei legi a naturii"[1054].

La fel, întregul cult al lumii antice este pătruns de principiul *triplei* repetări a ritualului, al *triplei* enunţări a invocaţiilor; numărul „trei", ca atare sau sub forma multiplilor săi (adică: 9, 12, 27 etc.), este o caracteristică esenţială a tuturor actelor liturgice. Dar, cu toate că s-a demonstrat irefutabil, cu toate că există un număr enorm de fapte care afirmă valoarea universală, în religie, a numărului „trei" („cel mai iubit, după expresia lui Lüttig, dintre numerele semnificative"), încercările de a deduce această importanţă din principiile generale ale cunoaşterii sau măcar de a explica faptele din punct de vedere cultural-istoric nu duc la nici un rezultat decisiv[1055].

Foarte just, A.I. Sadov insistă asupra caracterului primar al predispoziţiei pentru triade şi vede în ea înclinaţia vagă, pe care omul o are din naştere, către lumea supra-sensibilă, năzuinţa lui confuză spre Unicul-Întreit[1056]. Însă această „explicaţie" nu este decât o renunţare conştientă la explicaţie, întrucât reduce un fapt al culturii umane, care trebuie explicat, la faptul Trinităţii Divine, care, indiscutabil, scapă deducţiei.

Prin urmare, nimeni nu a spus de ce există Trei Ipostasuri divine, de ce nu sunt în alt număr. Caracterul neîntâmplător al acestui număr, raţiunea lui interioară se simte în suflet, dar nu există cuvinte care să exprime sentimentul. În orice caz, nu putem considera reuşite nenumăratele tentative de a deduce Întreitul Ipostas al Divinităţii[1057]. Drept consolare şi învăţătură să le slujească filozofilor faptul că nu au putut deduce şi nici măcar explica numărul de dimensiuni ale spaţiului, numărul de subdiviziuni ale timpului, numărul persoanelor gramaticale, numărul membrilor familiei primare, numărul straturilor activităţii umane vitale, numărul de coordonate ale psihicului etc. Şi asta încă nu-i tot. Se simte că există o legătură profundă între toate aceste trinităţi, dar n-o putem exprima, deoarece scapă mereu comprehensiunii chiar în momentul când vrei să ţintuieşti într-un cuvânt relaţia aproape găsită.

Majoritatea zdrobitoare a filozofilor şi acei dintre Sfinţii Părinţi care, asemenea Fericitului Augustin[1058], au fost implicaţi în gândirea filozofică, s-au ocupat de această problemă. Şi ce ne-au dat? Nişte analogii îndărătul cărora, iarăşi, *se simte* doar o înrudire mai profundă, doar un simulacru; într-un cuvânt, în loc să explice ceea ce voiau să explice, au amplificat la nesfârşit ceea ce era de explicat, arătând că aceeaşi dificultate este conţinută încă într-un număr infinit de obiecte ale gândirii.

XXX. Principalele semne şi cele mai simple formule ale logisticii (pentru informare)

Semne:

. : ⋮	semne care înlocuiesc parantezele (în algebră)
p, q, r,...	semne de judecată (propoziţie)
a, b, c,...	semne ale conceptelor (claselor)
x, y, z,...	semne ale indivizilor
⊃	semnul includerii (al implicaţiei în propoziţii şi al incluziunii în cazul claselor)
=	semnul de echivalenţă
∩	semnul înmulţirii logice sau al conjuncţiei
∪	semnul adiţiunii logice sau al alternativităţii
V	semnul adevărului
Λ	semnul falsului
–	semnul negaţiei
ɜ	semnul operatorului care stabileşte corespondenţa unei clase cu o propoziţie
ε	semnul operatorului care stabileşte apartenenţa unui individ la o clasă (ἐστί)
ι	semnul clasei singulare
ı	semnul unui individ care aparţine unei clase singulare
≡	semnul identităţii numerice
∃	semnul existenţei reale
R	semnul relaţiei binare (între doi membri)
˘R	semnul relaţiei R răsturnate
*	semnul înmulţirii relative a relaţiilor
∩	semnul înmulţirii logice a relaţiilor
φx, ψx,...	semne ale funcţiilor logice

Formule:

$p \supset q$ acelaşi lucru ca şi $-q \supset -p$ sau $\Lambda . \cap . p \cap -q$ sau $-p \cup q$ (I')
$a \supset b$ $-b \supset -a$ $\Lambda . \cap . a \cap -b$ $-a \cup b$ (I")

$p \cap q . \supset . p$ (II') (legea simplificării)
$a \cap b . \supset . a$ (II")

$p \supset q . \cap . p \supset r : \supset : p . \supset . q \cap r$ (III') (legea compunerii)
$a \supset b . \cap . a \supset c : \supset : a . \supset . b \cap c$ (III")

$p \supset q . \cap . q \supset r : \supset : p \supset r$ (IV') (legea silogismului)
$a \supset b . \cap . b \supset c : \supset : a \supset c$ (IV")

$p = q : \supset : p \supset q . \cap . q \supset p$ (V') (definiţia echivalenţei)
$a = b : \supset : a \supset b . \cap . b \supset a$ (V")

$p \cap q . = . q \cap p$ (VI') (comutativitatea înmulţirii logice)
$a \cap b . = . b \cap a$ (VI")

$p \cup q . = . q \cup p$ (VII') (comutativitatea adunării logice)
$a \cup b . = . b \cup a$ (VII")

„Dacă implicaţia $p \supset q$ este adevărată şi dacă ipoteza p este adevărată, atunci este adevărată şi teza q şi poate fi afirmată separat" (VIII) (principiul deducţiei).

„Într-o formulă generală, în locul unui termen general sau nedeterminat se poate întotdeauna substitui un termen particular sau individual" (IX) (principiul substituţiei).

$p \cap (q \cap r) . = . (p \cap q) \cap r$ (X)
$a \cap (b \cap c) . = . (a \cap b) \cap c$ (X') (combinativitatea înmulţirii logice)

$p \cup (q \cup r) . = . (p \cup q) \cup r$ (XI)
$a \cup (b \cup c) . = . (a \cup b) \cup c$ (XI') (combinativitatea adunării logice)

$\Lambda \supset x$ pentru toate valorile lui x (XII) (definiţia falsului: „falsul include totul")
$x \supset V$ (XIII) (definiţia adevărului: „adevărul este implicat în tot")

$p \cap -p = \Lambda$ (XIV)
$a \cap -a = \Lambda$ (XIV') (principiul contradicţiei)

$p \cup -p = V$ (XV)
$a \cup -a = V$ (XV') (principiul terţului exclus)

Formulele (XIV) şi (XV) definesc împreună „negativul", adică pe –p, –a, aşa că putem scrie:

$p \cap x = \Lambda . p \cup x = V : \supset : x = -p$ (XVI)
$a \cap x = \Lambda . a \cup x = V : \supset : x = -a$ (XVI') (principiul negativului)

$p \supset q . \supset . -q \supset -p$ (XVII)
$a \supset b . \supset . -b \supset -a$ (XVII') (principiul contrapoziţiei)

$-(-p) = p$ (XVIII)
$-(-a) = a$ (XVIII') (legea dublei negaţii)

$p = (p = V) -p = (-p = \Lambda)$ (XIX)
$a = (a = V) -a = (-a = \Lambda)$ (XIX') (legea asertării)

$p . \supset . q \supset r : = : p \cap q \supset r$ (XX)
$a . \supset . b \supset c : = : a \cap b \supset c$ (XX') (principiul importării; dacă permutăm partea dreaptă şi stângă a acestor ecuaţii, obţinem principiul exportării)

$p \supset q \,.=.\, -p \cup q$ (XXI)
$a \supset b \,.=.\, -a \cup b$ (XXI') (reducerea implicației la o alternativă)

$x\ 3\ \varphi\ x$ (XXII) (clasa de indivizi x care satisfac funcția logică φ x, adică o transformă într-o propoziție)

$\varphi\ x = \psi\ x : \supset : x\ 3\ \varphi\ x \,.=.\, x\ 3\ \psi\ x$ (XXIII) [axioma: „dacă două funcții logice φ x și ψ x sunt echivalente, clasele corespondente sunt egale (identice)"]

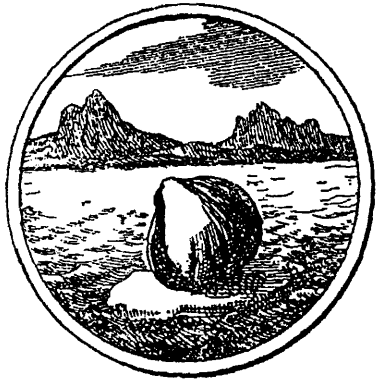
$k\ \varepsilon\ a$ (XXIV) (individul k aparține clasei a, „este a")

$k\ \varepsilon\ (x\ 3\ \varphi\ x) = \varphi\ k$ (XXV)
$x\ 3\ (x\ \varepsilon\ a) = a$ (XXVI)

$a \supset b : = : x\ \varepsilon\ a \,.\supset.\, x\ \varepsilon\ b$ (XXVII) („a spune că clasa a este conținută în clasa b înseamnă prin definiție a spune că «x este a» implică pe «x este b»")

$a = b : = : x\ \varepsilon\ a \,.=.\, x\ \varepsilon\ b$ (XXVIII)
$a = b : = : a \supset b \,.\, b \supset a$ (XXIX).

Note şi scurte comentarii



Ne te quaesiveris extra. Nu te căuta din afară

În această secțiune sunt conținute trei tipuri de note.

Unele dintre ele dau coordonatele exacte ale citatelor inserate în text. Altele au menirea de a completa, explica și îmbogăți tezele cărții cu amănunte colaterale. În sfârșit, notele de al treilea tip servesc drept îndreptar bibliografic pentru cititorul care va dori să examineze independent una sau alta dintre chestiunile luate în discuție de această carte. Amintindu-mi mereu de caracterul *general accesibil* al întregii lucrări, m-am străduit tot timpul ca în aceste adnotări, ca să zicem așa, „extinse" să fac trimiteri la lucrări rusești, în primul rând pentru faptul că bibliografia rusă este relativ puțin studiată, în timp ce pentru cea străină există numeroase îndreptare; în al doilea rând, deoarece cărțile indicate de mine, după limbă și locul editării, sunt mai accesibile cititorului mediu. Totuși, nici prin gând nu mi-a trecut să alerg după exhaustivitatea referințelor: sunt menționate doar unele cărți din care cititorul își va face o idee *aproximativă* despre bibliografia subiectului tratat.

Dar, în ce privește literatura patristică și a filozofilor clasici, dând titlurile operelor lor în rusește, am găsit de cuviință să mă mulțumesc cu referința la original, mai ales că, apelând la indicațiile date, pasajele corespondente pot fi găsite fără dificultate în traducerile rusești.

I. Către cititor

1. Așa se numeau milioanele în Rusia în vechime, în „numărul mic", adică în primul sistem de calcul, sau bilioanele de milioane, adică 10^{18} în „numărul mare", deci în al doilea sistem de calcul, care se întrebuința „dacă era nevoie să se facă o socoteală sau o numărătoare mare". V.: V.V. Bobînin, *Studii de istorie a dezvoltării științelor fizico-matematice în Rusia. Studiul III* (*Științele fizico-matematice în prezent și în trecut*, vol. I, 1885, N° 3, p. 229). V. și: P.A. Florenski, *Despre simbolurile infinitului* (*Calea Nouă*, 1904, sept., pp. 191-192).

„Din cărțile vechi care se păstrează în biblioteca mănăstirii din Solovki, se constată că *prima puzderie* însemna cantitatea egală cu 100.000, *două puzderii* – 200.000 etc., *primul legheon* – 1.000.000, iar *primul leard* – un bilion. *Corbul* (*voron*) însemna cândva în Rusia un trilion" (P. Schein, *Completări și observații la „Dicționarul explicativ al lui Dal"*, p. 45, 1873, art. „puzderie", în *Culegerea Departamentului pentru limba rusă și dicționar al Academiei Imperiale de Știință*, t. X, N° 8, cu trimitere la: F. Lehner, *Credința Mării Albe*, în *Buletinul de științe naturale*, 1855, N° 12, p. 607).

2. Despre faptul că viața nu este accesibilă rațiunii discutau mulți, asupra acestui punct de vedere insistau la noi mai ales slavofilii, în special A.S. Homiakov și I.V. Kireevski, iar dintre slavofilii mai recenți D.A. Homiakov. Cred că cititorul nu va întârzia să remarce strânsa apropiere dintre ideile slavofile și cele din această carte. Însă caracterul suprarațional al vieții spirituale, ζωή, despre care vorbeau slavofilii și pe care se întemeiază actuala lucrare, nu trebuie confundat cu caracterul irațional al vieții naturale ca fenomen biologic, βίος. Că această viață, βίος, este inaccesibilă normelor rațiunii, deci că *„la vie deborde l'intelligence"*, susținea la timpul său cu insistență Goethe, iar în prezent același lucru îl susțin viguros și detaliat Bergson și William Stern.

V.: Henri Bergson, *Materie și memorie. Studiu al relației dintre trup și spirit*, trad. din fr. de A. Bauler, Sankt-Petersburg, 1911. – *Idem*, *Timpul și libertatea voinței* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), trad. de S.I. Gessen (are în anexă articolul „Introducere în

metafizică", trad. de Margarita Grünwald, editura revistei *Gândirea rusă*, Moscova, 1910). – *Idem, L'Évolution créatrice*, Paris, 1907 (versiunea rusă, nu prea reuşită, a acestei cărţi: Henri Bergson, *Evoluţia creatoare*, trad. de M. Bulgakov după ed. a 3-a fr., Moscova, 1909).

Despre Bergson, v.: I. Kroner, *Filozofia evoluţiei creatoare (H. Bergson)*, în periodicul anual *Logos*, ediţia rusă, vol. I, Moscova, 1910, pp. 86-117. – B.N. Bobînin, *Filozofia lui Bergson*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, anul XXII (1911), vol. 108 (III), mai-iunie şi vol. 109 (IV). – H. Prager, *Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung*, în *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. 16, Hft. 3, 1911. – Le Dantec, *Cunoaştere şi conştiinţă*, trad. de Bazarov, Sankt-Petersburg, 1911. – W. Stern, *Person und Sache*, Bd. I, Leipzig, 1906. – *Idem, Despre filozofia deosebirilor individuale. Esenţa, problemele şi metodele psihologiei diferenţiale*, în *Buletin informativ de psihologie, criminologie, antropologie şi hipnotism*, 1905, N° 7, pp. 217-241.

Despre Stern, v.: S.L. Frank, *Persoana şi obiectul (Fundamentarea filozofică a vitalismului)*, în culegerea: *S.L. Frank, Filozofia şi viaţa. Studii şi schiţe de filozofie a culturii*, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 164-217.

Pentru iniţierea în opiniile lui Goethe, pe lângă opera lui (în special ediţia de la Stuttgart-Tübingen din 1840), v.: Max Heynacher, *Goethes Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig, 428 SS. (aici, în partea a II-a, la pp. 111-417, sunt adunate cele mai importante fragmente din operele în proză ale lui Goethe, caracteristice pentru concepţia lui despre viaţă). – H. Siebeck, *Goethe als Denker*, 2-te Auflage, 1905, 247 SS.; Ch. Schrempf, *Goethes Lebensanschauung in ihre geschichtlichen Entwicklung*, 1-te Teil, 1905; 2-te Teil, 1906. – Belşovski, *Goethe, viaţa şi operele lui*, sub red. lui Weinberg, 2 vol., 1904-1908. – Lewis, *Viaţa lui W. Goethe*, trad. sub red. lui Nevedomski, 1867, 2 părţi.

II. Scrisoarea I: *Cele două lumi*

3. Euripide, *Medeea*, actul 3, scena 10, cuvintele corifeului (în vol. *Teatrul lui Euripide*, trad. de I.F. Annenski, t. I, Sankt-Petersburg, 1907, p. 177). Adevărul, după definiţia lui Nicolaus Cusanus, este *„intelligibilitas omnis intelligibilis"*, adică „posibilitatea de înţelegere a tot ce poate fi înţeles", „înţelepciunea a tot ce este înţelept", „inteligenţa a tot ce este inteligent" (Nicolaus de Cusa, *Opera*, Basil., 1565, t. I, p. 89b). Iar după Fericitul Augustin, Dumnezeu este primul adevăr, *„stabilis Veritas*, Adevărul stabil, nemişcat" (Fericitul Augustin, *Confesiuni*, XI, 10; P.L. XXXVII; *cf. De Trinitate*, 8; P.L. XLII, col. 948-950).

4. În *Matei* 11, se prezintă contrastul între cunoaşterea, ca să spunem aşa, prin muncă şi cunoaşterea spirituală. Ioan Botezătorul este comparat cu poporul; el, cel mai mare dintre oameni, cu toate faptele sale, nu poate ocupa în Împărăţia Cerurilor nici măcar cel din urmă loc; iar poporului i se dau semne care nu numai că îi arată calea spre Împărăţie, ci chiar aproape îl constrâng să o urmeze. Şi dacă, cu toate circumstanţele nefavorabile, Ioan Botezătorul crede totuşi în Iisus Hristos, iar poporul rămâne în necredinţă, cu alte cuvinte, dacă Ioan Botezătorul are totuşi o viziune duhovnicească, iar poporul persistă în orbire, aceasta serveşte pentru cea mai drastică blamare a orbilor spirituali. Schematic, această paralelă poate fi înfăţişată astfel:

Ioan Botezătorul:

De-abia a auzit despre faptele lui Hristos şi a simţit ceva, se şi grăbeşte să se intereseze. Doar întreabă, pregătit fiind pentru credinţă. Ioan-ascetul trăieşte în pustie, nu şovăie când îl ispitesc patimile, umblă în haine nu tocmai moi. El este cel mai mare dintre oameni. Şi totuşi, el este mai puţin decât poate fi orice om din popor, cel mai neînsemnat. Aşa de greu a fost înainte de Hristos.

Poporul (oraşele Apostolilor):

El a văzut cu ochii lui multă putere, dar rămâne nesimţitor şi nu se căieşte. Pur şi simplu nu crede, deşi lucrurile sunt limpezi. Poporul are parte de satisfacţie în toate, dar nu este mulţumit cu nimic. E răsfăţat, dar nu este mulţumit cu nimic. Şi totuşi, fiecare dintre aceşti orbi, dacă îşi va recăpăta vederea, va fi mai mare decât Ioan, cel mai mare. Aşa de uşor este o dată cu Hristos.

III. Scrisoarea a II-a: *Îndoiala*

5. Vl.S. Soloviov, *Critica principiilor abstracte* (1878-1880), XLII (*Opere*, vol. II, Sankt-Petersburg, p. 282). „La întrebarea: «Ce este adevărul?» noi răspundem: 1) Adevărul este existenţa sau ceea ce este; dar noi spunem despre multe lucruri că «există»; însă foarte multe lucruri nu pot fi adevăr prin ele însele, pentru că... Aşadar, existenţa 2) în calitate de adevăr nu este pluralitate, ci *unitate*... Unitatea, ca adevăr, nu poate avea pluralitate în afara ei, adică nu poate fi o unitate pur negativă, ci trebuie să fie o unitate pozitivă, adică trebuie să aibă o pluralitate nu în afară de sine, ci în sine, sau să fie o unitate a pluralităţii; dar fiindcă pluralul conţinut în unitate sau multiplul în unul este *totul*, rezultă că unitatea pozitivă sau adevărată este cea care conţine în sine totul sau care există ca *unitatea totului*. Deci 3) adevărata existenţă, fiind una împreună cu celelalte, tocmai prin aceasta ea este *totul*, mai exact, conţine în sine totul, sau adevărata existenţă este ceea ce există universal. În felul acesta, o completă definire a adevărului se exprimă în trei atribute: *ceea ce este, unitate* şi *universal*... Adevărul este *ceea ce este unitate universală*. Altfel nu putem concepe adevărul; dacă am elimina unul dintre aceşti trei termeni, am nimici noţiunea însăşi de adevăr... Putem concepe adevărul numai drept ceea ce este unitate universală şi, când este vorba despre adevăr, atunci vorbim numai despre aceasta, despre ceea ce este unitate universală" (*ib.*, pp. 281-282). „Ideea de unitate universală trebuie să fie definiţia proprie a fiinţei centrale unice" (Vl.S. Soloviov, *Curs despre Dumnezeu-omenire*, 1877-1881, V, în *Opere*, vol. III, p. 64). „Adevărul constă cu siguranţă în faptul că principiul Divinităţii... nu este numai de unitate, ci şi de totalitate, nu este numai o fiinţă individuală, ci şi una atotcuprinzătoare, nu e numai ceea ce este, ci şi esenţa" (*ib.*, p. 67). „Ceea ce este ca atare sau principiul primordial absolut este ceea ce are în sine forţa pozitivă a existenţei, dar fiindcă posesorul este preexistent şi mai mai presus decât ceea ce posedă, atunci principiul prim absolut ar trebui să fie numit, mai exact, *supraexistenţă* sau chiar *supraputere*. Este evident că acest principiu prim este în sine perfect unic; el nu poate reprezenta nici pluralitatea particulară, nici generalitatea singulară..." (Vl.S. Soloviov, *Principiile filozofice ale cunoaşterii integrale*, 1877, III, *Opere*, vol. I, p. 307). „Semantic, absolutul (*absolutum*, de la *absolvere*) înseamnă în primul rând ceva la care se renunţă, ceva eliberat şi, în al doilea rând, ceva isprăvit, terminat, complet, integral... În primul sens se defineşte drept ceva eliberat de totul, ca unitate absolută; în cel de-al doilea sens, se defineşte... ca posedând totul... Ambele sensuri la un loc definesc absolutul ca ἓν καὶ πᾶν" (*ib.*, IV, p. 318). „Este unitate şi unitate. Există o unitate negativă, izolată şi sterilă, care se limitează la excluderea oricărei pluralităţi. Ea reprezintă o simplă negare... (şi) poate fi definită ca unitate *rea*. Dar există şi unitatea adevărată, care nu se opune pluralităţii, care n-o exclude, dar care, posedându-şi cu calm superioritatea care îi este proprie, îşi domină opusul şi îl subordonează legilor sale. Unitatea rea este vid şi neant; adevărată este existenţa unică, atotcuprinzătoare. Această unitate pozitivă şi fecundă, ridicându-se deasupra oricărei realităţi limitate şi multiple, rămâne în permanenţă ceea ce este şi cuprinde în sine, determină şi scoate la iveală forţele vii, cauzele uniforme şi calităţile diverse a tot ce există. Cu mărturisirea acestei unităţi desăvârşite care produce şi cuprinde totul începe chiar Simbolul Credinţei Creştine: «*într-unul Dumnezeu*, Tatăl Atotţiitorul (παντοκράτορα)...». Adevărul este unic şi unul în sensul că nu pot exista două adevăruri absolut independente unul de altul şi cu atât mai puţin două adevăruri care să se opună reciproc. Dar tocmai în virtutea acestei unităţi, adevărul unic existent, neadmiţând în sine nici o limitare, nici o arbitrarietate şi exclusivitate, nu poate fi particular şi parţial şi de aceea trebuie să cuprindă într-un sistem logic toate fundamentările a tot ce există, trebuie să fie suficient pentru a explica totul" (Vl.S. Soloviov, *Rusia şi Biserica Universală*, 1889, trad. din fr. de G.A. Racinski, cartea a III-a, cap. I, Editura Calea, Moscova, 1911, pp. 303-305).

Aceste fragmente, citate aproape la întâmplare din diferite lucrări ale lui Vl.S. Soloviov, arată cât de solidă era la el înţelegerea adevărului ca existenţă unică şi universală. Cu siguranţă, cele mai multe opere ale sale nu sunt consacrate decât elaborării multilaterale

a acestei noţiuni de *unitate universală*. Dar, folosind în text şi definiţiile lui Soloviov, trebuie să menţionăm rezerva noastră faţă de ele şi faptul că le considerăm numai din punct de vedere *formal*, fără a include şi interpretarea lui Soloviov; drept dovadă serveşte întreaga noastră lucrare, care, prin spiritul ei antinomic, se opune filozofiei conciliatoare a lui Soloviov. O parte a bibliografiei despre Soloviov cititorul o poate găsi în culegerea *Despre Vl. Soloviov*, Editura Calea, Moscova, 1911. V. completări şi amendamente în nota bibliografică: G.V. Florovski, *Cărţi noi despre Vladimir Soloviov*, Buletinul Societăţii Bibliografice din Odessa, fasc. 7, Odessa, 1912. Dar, la rândul lor, aceste completări au nevoie de alte completări. Astfel, de pildă, nu este indicată cartea lui Michel d'Herbigny, *Un Newman russe. Vladimir Soloviev*, Paris, 1911 (Bibliothèque Slave de Bruxelles, série A). Aici, la pp. XIV-XVI, este o bibliografie interesantă pentru ruşi, mai ales în ce priveşte lucrările din străinătate despre Vl.S. Soloviov.

6. *„Ego autem dico, quod... potest accipi veritas non pro illa adaequatione aut conformitate, quam importat actus intelligendi ad rem in esse cognito vel cognoscibili ibi praecise sistendo, sed pro illa adaequatione, quam ipsa res in suo esse cognito importat ad se ipsum in sua reali existentia extra... sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra"* (*Commentaria Gratidei Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotilem* [sic]. Venet. 1493, I, Dist. 19, qu. 1 f. CXXVII r. B. Cit. după: Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Dritter Bd., Leipzig, 1867, S. 318, nota 691).

7. N.V. Goreaev, *Dicţionar etimologic comparat al limbii ruse*, Tiflis, 1896, p. 124.

8. Vl.I. Dal, *Dicţionar explicativ al limbii velicoruse vii*, ed. a 3-a, sub red. lui I.A. Beaudouin de Courtenay, Sankt-Petersburg şi Moscova, 1904, vol. II, col. 140 (p. 673 în prima ediţie).

9. Franz Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen*, Viena, 1886, S. 105.

10. (Stan. Pav.) Mikuţki, *Materiale pentru dicţionarul etimologic şi explicativ al limbii ruse şi al tuturor dialectelor slave*, fasc. I, Varşovia, 1880, p. 47/13.

11. Feodor Şimkevici, *Dicţionar etimologic al limbii ruse în comparaţie cu cele mai importante dialecte slave şi cu douăzeci şi patru de limbi străine*, I, Sankt-Petersburg, 1842, p. 91.

12. A. Fomin, negustor din Arhanghelsk, *Listă de cuvinte şi expresii din rămăşiţele vechii limbi ruse din regiunea Dvinei, adunate şi tâlcuite după modul actual al evoluţiei* (*Lucrări noi lunare*, 1787, XI, mai, pp. 83-84; reprodus în: *Trecutul viu*, an 10, fasc. III, 1900, varia, p. 448). V. şi: Miklosich, *op. cit.*, S. 105, *jes, ist, istov, istov'n; qui verus est, verus*.

13. Georg Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*. Vierter Auflage, Leipzig, 1873, S. 378, N° 564. – Walther Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, S. 85. – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1909, pp. 226-227. – N.V. Goreaev, *op. cit.* (v. nota 7), p. 104.

14. Georg Curtius, *op. cit.* (n. 13), SS. 378-379, N° 564. V. şi: D.N. Ovsianniko-Kulikovski, *Studii de ştiinţa limbii* (*Gândirea rusă*, 1896, XII, partea a II-a, p. 21).

15. E. Renan, *L'Origine du langage*, 4e éd., p. 129; trad. rusă: *Originea limbii* (în *Opere*, sub red. lui Mihailov, vol. VI), p. 43.

Aceeaşi explicaţie o dădea acestor cuvinte şi Gv. Cesenius (*Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, Lipsiae, 1835, vol. I/2, p. 370: הָוָה; pp. 372-375: הָיָה; pp. 362-363: הָבַל).

Cesenius presupune că sunetele iniţiale din verbul הָגָל, precum şi din הָבַל, şi anume: הג, הו, הב, אג, הב, אב, cuprind onomatopeea respiraţiei; de aceea poate fi stabilit un paralelism între rădăcinile semitice şi câteva dintre cele indoeuropene (v. detalii la p. 303). Este semnificativ faptul că această rădăcină a respiraţiei primeşte şi sensul de *suspin*, dorinţă şi dragoste.

16. G. Curtius, *op. cit.* (n. 13), S. 379.

17. Despre această trăsătură generală a filozofiei ruse, v.: I.V. Kireevski, *Opere complete*, sub red. lui M. Gerschenzon, Ed. Calea, Moscova, 1911. – A.I. Vvedenski, *Despre sarcinile filozofiei contemporane, în legătură cu posibilitatea şi direcţia filozofiei originale ruse* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, XX, pp. 125-157). – Vl.F. Ern, *Despre Logos, filozofia rusă şi caracterul ştiinţific* (în: Vl. Ern, *Lupta pentru Logos*, Moscova, 1911, pp. 72-119).

Ideea posibilităţii şi necesităţii existenţei unei filozofii originale în Rusia a fost probabil enunţată pentru prima dată încă de către V.N. Karpov, în a sa *Introducere în filozofie*, 1840, pp. 117-120 (citatul îl împrumut). De altfel, fără a intra în amănunte, e suficient să ne aducem aminte cel puţin de nume ca: Gr.S. Skovoroda, contele M.M. Speranski, N.F. Fedorov, Vl.S. Soloviov, arhim. Serapion Maşkin, prinţul S.N. Trubeţkoi, A.A. Kozlov, I.V. Kireevski, A.S. Homiakov, I.F. Samarin, prot. F.A. Golubinski, V.D. Kudriavţev, arhiep. Inokenti Borisov, S.S. Gogoţki, O.M. Noviţki, V.N. Karpov, contele L.N. Tolstoi, P.D. Iurkevici, arhiep. Nikanor, N.N. Strahov etc., ca să ne convingem de ontologismul radical al filozofiei ruse, ontologism care, la majoritatea celor citaţi, este teistic.

Dată fiind această trăsătură caracteristică, a ontologismului, la gânditorii ruşi apare necesitatea de a-şi traduce în viaţă ideile, aspiraţia de realizare a justiţiei supreme. Această trăsătură specifică a fost observată chiar de oameni foarte insensibili la spiritul religios al filozofiei noastre. Astfel, după I. Mecinikov, transferul ideilor occidentale pe terenul rus este inevitabil acompaniat de o nuanţă subiectivă, „care se manifestă mai ales prin dorinţa de a pune în practică principiile teoretice" (*Mesagerul Europei*, 1891, sept., p. 928).

Despre filozofia rusă, dintre lucările de conţinut general, vom aminti: Arhim. Gavriil, *Istoria filozofiei*, Kazan, 1839, vol. VI. – Ueberweg-Heinze, *Istoria filozofiei noi*, trad. de I. Kolubovski, Sankt-Petersburg, 1890. – A.I. Vvedenski, *Studii filozofice*, Sankt-Petersburg, 1901. – *Idem, Destinul filozofiei ruse* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, XLII). – E. Bobrov, *Filozofia în Rusia. Documente, cercetări şi note*, Kazan, 1900. – *Idem, Literatura şi educaţia Rusiei în secolul al XIX-lea*, Kazan, 1902. – I.N. Kolubovski, *Documente pentru istoria filozofiei în Rusia* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, IV-VIII şi XLIV). – M.(M.) Filippov, *Destinul filozofiei ruse* (*Bogăţia rusă*, 1894, ian.). – V.V. Rozanov, *Note despre curentele cele mai importante ale gândirii filozofice ruse relativ la traducerile noastre* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, III, pp. 1-36). – *Idem, Natura şi istoria*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1902. – Ossip-Lourié, *La philosophie russe contemporaine*, 2e éd., Paris, 1905 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). – A.V. Danilovski, *Istoria predării ştiinţelor filozofice în instituţiile de învăţământ teologic din Rusia*, 1912 (lucrare în manuscris, aflată în arhiva Academiei Teologice din Moscova). – E.L. Radlov, *Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland* (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. III, 1890). – E.L. Radlov, *Schiţă de istorie a filozofiei ruse* (în *Istoria generală a filozofiei*, vol. II, Sankt-Petersburg, 1912).

18. W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, S. 181: λήθω, λήθαργος, S. 14 : ἀληθής. – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1907, 1e livraison, p. 43: ἀληθής. – H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, 8-te Auflage, Gotha, 1895, SS. 109 ff. – R. Hirzel, *Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 24 Juni 1905*, Jena, 1905. Tema ei: „Was die Wahrheit war für die Griechen?", 24 SS. V. mai ales § 8, 15.

19. V. nota 2.

20. Curtius, *op. cit.* (n. 13), S. 574. Despre etimologia lui *vereor*, v.: Alois Vanicek, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig, 1874, SS. 153-154. – Aleksandr Suvorov, *Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Dicţionar latin-rus, dispus în ordinea rădăcinilor*, Varşovia, 1908, pp. 663-664. Curtius, *ib.* (n. 13), SS. 99, 349, 574. – Al. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2e umgearbeitete Auflage, Heidelberg, 1910 (*Indogermanische Bibliothek*, 1, II, 1), S. 820. – R. Hirzel, *op. cit.* (n. 18), SS. 57-58.

21. În ce priveşte faptul că în Antichitate *cuvântul* era înţeles – şi este înţeles şi astăzi, în popor – ca o oarecare realitate mistică şi, în particular, că sensul sentinţelor εἰς ὄνομα în Sfânta Scriptură este mistic şi metafizic şi deloc nominalist, verbal, v. demonstraţiile din lucrările: Julius Boehmer, *Das biblische „Im Namen". Eine sparchwissenschaftliche*

Untersuchung über das hebraische בְּשֵׁם *und seine griechische Äquivalente (in besonderen Hinblick auf den Taufbefehl*. Math. 28, 19), Giessen, 1898. – W. Heitmüller, *„Im Namen Jesu". Eine sprach- und religion-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe*, Göttingen, 1903. – W. Brandt, *Ὄνομα en de doopsformule in het nieuwe testament*, Theolog. Tijdschrift, 1891, pp. 565-610 (cunosc lucrarea numai în rezumat). – B. Jacob (Babbiner), *In Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin, 1903. – Fr. Giesebrecht, *Die altestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, 1901. Aici se dau extrase din lucrările lui Nyrop, Adrian, Krell, care, practic, sunt aproape inaccesibile cititorilor, din cauză că sunt tipărite în publicaţii prea puţin răspândite; mai mult chiar, la pp. 45-54 sunt relatate pe scurt (indicându-se sursele) teoriile onomatologice ale lui Gustav Baur, H. Schulz, Riem, Dillman, Kremer, Stad, Smend, Wittihen şi Bömer. – J. Buxtorfius, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum. Denuo didit et annotatis auxit Bernardus Fischerus*, Lipsiae, 1859, 2 vol. שׁם, pp. 1204-1214; v. mai ales notele lui Fischer. – Em. Ferrière, *Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone*, Paris, 1884, pp. 133-161. – P. Florenski, *Schimbarea numelor sfinte*, 1907 (lucrare recapitulativă; în pregătire pentru tipar). – *Idem, Rădăcinile general-umane ale idealismului*, Serghiev Posad, 1909 (*Curierul teologic*, 1909, N° 2 şi 3). Nu mai citez alte lucrări, mai fragmentare, întrucât am făcut-o deja în *Schimbarea numelor sfinte*. V. şi nota 747 *infra*.

22. Terenţiu, *Fata de pe insula Andros* (*Andria*), I, 1, v. 41: *„Obsequium amicos, veritas odium parit"* (P. Terentii Afri Comoediae ex rec. Bentleii, nova editio stereotipa, Lipsiae, 1829, p. 29); în ediţia cu adnotările lui Ioan Minellius, Leipzig, 1738, p. 64, versul 40 este cel ce ne interesează. Comedia lui Terenţiu a fost pusă în scenă la Roma între 166 şi 160 î.H., iar Terenţiu a murit în 159. Un elogiu lui Terenţiu putem citi la Cicero, deci se poate presupune, cu un mare grad de siguranţă, că acesta a împrumutat de la Terenţiu cuvântul *veritas*.

23. V.: H. Merguet, *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angange sämmtlicher Stellen*, Bd. IV, Jena, 1884, SS. 856-857. Aici se indică aproximativ 64 de cazuri de întrebuinţare a cuvântului *veritas*.

24. Carolus Du Fresne, Dominus du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, editio nova, t. VI, Parisiis, 1736, col. 1492-1493.

25. Guilielmus Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, editio altera, Lipsiae, 1829, t. I, 1, pp. 113-114, 114-118. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, in Verbindung mit A. Socin und H. Zimmern bearbeitet von Franz Buhl, 12-te Aufl., Leipzig, 1895, SS. 51, 55. Amănunte cu privire la întrebuinţarea cuvântului „amin" în Noul şi Vechiul Testament, în serviciul divin, în inscripţii şi în papirusuri, precum şi despre misterioasa siglă ϘΘ* se găsesc în articolul lui F. Cabrol, „Amen" (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, publié par Le R.P. dom Fernand Cabrol, t. I, Paris, 1907, col. 1554-1573). Tot aici (col. 1573) se dau şi informaţiile bibliografice. După părerea enunţată de Louis Ginsberg, cuvântul „amin" este probabil cel mai răspândit din lume, căci el aparţine deopotrivă evreilor, creştinilor şi musulmanilor (*ib.*, col. 1554). Dar sigla ϘΘ nu este decât numărul 99, adică numărul cuvântului ἄμην sau *amen*. Într-adevăr (*ib.*, col. 1571-1572):

α μ η ν a m e n
1 + 40 + 8 + 50 = 99, 1 + 40 + 8 + 50 = 99.

Cuvântul „amin", întrebuinţat ca o afirmare a unui conţinut de gândire cunoscut, deja enunţat cu câteva clipe mai înainte, arată credinţa în puterea cuvântului, în creaţia prin cuvânt, în realitatea cuvântului (v. n. 21). Un sens analog celui pe care îl are „amin" se regăseşte în formulele de încheiere ale descântecelor, cu deosebirea că aici caracterul incontestabil al creaţiei verbale este exprimat în mod plastic şi în mai multe cuvinte. Iată

* Ϙ reprezintă semnul literei vechi greceşti *koppa*, dispărută în timp, şi care avea valoarea 90 (n.t.).

câteva exemple: „Cuvântul meu este tare!"; „Cuvântul meu nu va trece în veac!"; „Cuvinte ale mele, fiţi tari şi lipicioase, mai tari decât piatra, mai lipicioase decât cleiul şi pucioasa, mai sărate decât sarea, mai ascuţite decât sabia care taie singură, mai tari decât oţelul; ceea ce am pus de gând se va împlini!"; „Acest cuvânt este întărire şi afirmare, prin el se afirmă, se întăreşte şi se încheie... şi prin nimic – nici prin văzduh, nici prin furtună, nici prin apă – acest lucru nu se descuie!"; „Pentru aceste cuvinte ale mele buzele şi dinţii sunt lacăt, limba mea este cheie şi voi arunca cheia în mare, rămâi, lacăte al meu, în gură!"; „Cheia pentru cuvintele mele este înălţimea cerească, iar lacătul în adâncimea mării, în peştele chit, şi nimeni nu va fi în stare să prindă peştele chit şi să deschidă lacătul; numai eu o pot face; iar cine va prinde peştele şi va deschide lacătul meu, să fie ca un copac aprins de fulger" etc. (A. Afanasiev, *Concepţiile poetice ale slavilor despre natură*, Moscova, 1865, vol. I, pp. 420-423). Despre descântece, v. lucrările mai detaliate, care se completează reciproc: L.N. Maikov, *Vrăjitoriile velicoruse* (antologie) (*Analele Societăţii Imperiale Ruse de Geografie*, secţiunea etnografie, vol. II, Sankt-Petersburg, 1869); A.(V.) Vetuhov, *Descântece, vrăji, farmece şi alte forme de tămăduire populară ale bolilor, bazate pe credinţa în puterea cuvântului* (*Din istoria gândirii*), Varşovia, 1907, fasc. I-II, 522 p. + VII. Tot aici se află şi un bogat indice bibliografic despre descântece, care, însă, are nevoie de unele completări.

26. Moise Basilevski, *Influenţa monoteismului asupra dezvoltării cunoştinţelor*, Kiev, 1883, partea a III-a, cap. I, p. 168, nota 2.

27. Nu pot să nu-mi exprim bucuria că cea mai mare parte din ideile Scrisorii a doua şi, într-o oarecare măsură, din Scrisorile a treia şi a patra, le pot sprijini pe autoritatea regretatului arhimandrit Serapion (Maşkin). În forma prezentată aici, foarte multe idei sunt luate din manuscrisele lui, însă care anume sunt ele, îl las pe cititorul care se interesează de problemele proprietăţii de idei să le precizeze singur, când vor ieşi la lumină operele originale ale lui Serapion. În ce mă priveşte, ideile răposatului filozof şi ale mele s-au dovedit atât de înrudite şi împreunate unele cu altele, încât nu mai ştiu unde se sfârşesc cele ale lui Serapion şi unde încep ale mele, mai ales că punctele coincidente de plecare şi cunoştinţele noastre comune ne-au condus la concluzii similare.

Până la moartea sa, atenţia părintelui Serapion a fost în mod imperios concentrată asupra interesului pe care l-ar comporta un sistem care ar începe cu scepticismul absolut şi, după ce ar cuprinde toate problemele fundamentale ale omenirii, s-ar încheia cu un program de acţiune socială. Ca rezultat al unei perseverente şi îndrăzneţe munci de gândire, a apărut un sistem de o mare originalitate, pe care răposatul filozof a încercat de câteva ori să-l expună în scris. Undeva în manuscrisele sale, spune că încă din copilărie a fost atras de problemele fundamentale privitoare la originea lumii, la Dumnezeu etc. şi că încă de pe atunci încerca să-şi noteze concluziile pe hârtie. Prima încercare serioasă poate fi considerată lucrarea de candidat la titlul ştiinţific de doctor, datând de prin anii 1890-1892; pe atunci, părintele Serapion avea cam 39-41 ani. A doua tentativă grandioasă a fost teza pentru obţinerea titlului de magistru, datată din 1900, când părintele Serapion era stareţ al Mănăstirii Znamensk. Această lucrare, în locuri diferite, poartă denumiri diferite. Datele de pe copertă sunt: „Arhimandritul Serapion (Maşkin), Încercare pentru un sistem de Filozofie Creştină". Acest titlu a fost tăiat şi s-a scris deasupra: „Încercare pentru un sistem al Învăţăturii şi Faptelor lui Iisus Hristos (Filozofie creştină)". Titlul iniţial este repetat şi pe prima pagină, cu epigraful: „Şi a măsurat cetatea cu trestia... a măsurat şi zidul ei..., după măsura omenească, care este şi a îngerului" (*Apocalipsa* 21, 16-17).

După cum s-a spus, lucrarea în această redactare a fost depusă pentru titlul de magistru la Academia de Teologie din Moscova. Profesorul Aleksei I. Vvedenski, care a parcurs-o, i-a restituit-o candidatului şi i-a propus unele amendamente: unele pur formale (eliminarea lungimilor, repetiţiilor, a pasajelor obscure), altele de fond. Părintele Serapion a început să-şi revizuiască lucrarea, făcând-o foarte dificilă la lectură din cauza numeroaselor tăieturi şi a scrisului deasupra acestora, din pricina refacerii unor pasaje din textul iniţial, datorită adăugirilor şi inserţiunilor de dimensiunile unor caiete întregi. Dar, cine ştie de ce, nu a mai înaintat această variantă pentru obţinerea titlului de magistru şi a început să-şi expună sistemul într-o manieră cu totul nouă, după un plan

nou şi sub un alt titlu: „(Monahul) Zavulon Maşkin, *Sistem filozofic*, 1904"; iar pe pagina următoare: „Arhimandritul Serapion Maşkin, *Sistem filozofic. Încercare de sinteză ştiinţifică în două părţi*, 1903-1904".

Această ultimă variantă se distinge printr-o mare concizie şi, pe alocuri, chiar prin eleganţa expunerii, prin acea originală eleganţă a rigorii ce caracterizează *Etica* lui Spinoza sau cele trei *Critici* ale lui Kant. Această versiune, expusă *more geometrico*, mult mai abstractă decât precedenta, cere de la cititor o încordare permanentă a gândirii, care creşte din pricina multor formule simbolice, asemănătoare celor matematice, care înglobează în ele, într-o formă concentrată, întregi teorii metafizice ce formează baza pentru consideraţiile ulterioare. Din păcate însă, această a doua ediţie nu a fost scrisă în întregime şi partea a doua a ei a rămas sub formă de fragmente disparate sau de schiţe aproape ilizibile. Astfel, este îndoielnic că această a doua parte a versiunii a doua poate fi restabilită.

Sihăstria Optina, după moartea părintelui Serapion, a reuşit să procure toate hârtiile lui, între care se află cele două ultime expuneri ale sistemului său, ciorne de scrisori şi câteva note disparate, dar puţine. Se află, de asemenea, la Maşkini, rudele răposatului părinte arhimandrit, şi foarte multe schiţe pregătitoare, notiţe şi fragmente din lucrarea finalizată. Autorul acestei cărţi are de gând să publice ceea ce este mai de preţ, însă pregătirea textului pentru tipar şi condiţiile de editare prezintă mari dificultăţi. Dar până atunci, sperăm să scoatem la lumină o monografie despre părintele Serapion, adică o expunere sistematică a concepţiilor sale, precum şi biografia lui. De altfel, o asemenea monografie este chiar necesară, deoarece o citire directă a operelor părintelui Serapion nu ştiu dacă va fi posibilă pentru mulţi dintre cei care ar dori să se intereseze îndeaproape de concepţiile lui.

În concluzie, aş fi vrut să menţionez câte ceva din bibliografia referitoare la părintele Serapion, însă din păcate aceasta se rezumă la un mic articol de-al meu, *Pentru cinstea demnităţii superioare*, tipărit în primul număr al revistei *Probleme de religie* (Moscova, 1906, pp. 143-173). Totuşi, trebuie să-l previn pe cititor că articolul a fost scris înainte ca autorul să fi purces la studiul temeinic al vieţii şi personalităţii părintelui Serapion şi de aceea multe lucruri din prezentarea acestuia ar putea fi acum relatate altfel.

28. *Logica formală*, întemeiată de Aristotel, începe, după cum se ştie, cu conceptele care servesc la formarea judecăţilor. Dimpotrivă, *logica gnoseologică*, mai ales în lucrările lui G. Rickert, începe cu judecăţile şi prin intermediul acestora se stabilesc conceptele (G. Rickert, *Introducere în filozofia transcendentală. Obiectele cunoaşterii*, trad. de Şpett, 1904. – *Idem, Limitele formării noţiunilor în ştiinţele naturii*, trad. de Voden, Sankt-Petersburg, 1903).

În primul caz, conceptele sunt elemente prime, iar judecăţile – secundare; în al doilea caz, invers. Dar ambele logici se întâlnesc în înţelegerea *monistă* a elementelor logice. *Logica simbolică* însă, bazându-se pe caracterul corelativ şi indivizibil al judecăţilor şi noţiunilor, este în mod esenţial *dualistă*. Cum este dat conceptul? Printr-o judecată. Cum este dată judecata? Pornind de la concepte. Prin urmare, nu există nici judecăţi fără concepte, nici concepte fără judecăţi; ambele sunt conjugate prin polaritate. Conceptele şi judecăţile sunt elemente de gândire care, fiind întotdeauna împreună, nu se disting independent, ci corelativ şi, în afara corelaţiei lor, nu pot fi considerate ca distincte. Rezultă de aici o consecinţă foarte interesantă: într-o relaţie formală, pe care o stabilim între concepte şi judecăţi, când le punem pe unele în locul celorlalte şi invers, obţinem din nou o relaţie adevărată, care este o teoremă diadic legată de prima. Deci în cazul când efectuăm operaţii algoritmice nu trebuie să ştim dacă avem de-a face cu judecăţi sau concepte; formula obţinută va fi la fel de justă şi pentru o interpretare, şi pentru alta, aşa că fiecare formulă reprezintă *două* teoreme: una ţinând de calculul claselor, cealaltă de calculul propoziţiilor. Despre aceasta, v.: L. Couturat, *L'algèbre de la logique*, 1905, § 2, pp. 3-4 şi trad. rus.: L. Couturat, *Algebra logicii*, traducere augmentată de prof. P. Sleşinski, Odessa, 1909, § 2, pp. 2-3 şi anexa I, pp. I-IV; pentru completări, v. n. 212 *infra*.

În lumina celor spuse, cel mai justificat ar fi să nu ne limităm la alegerea unuia sau altuia dintre termenii fundamentali, cum am procedat în text, ci să scriem pur şi simplu simbolul fără interpretarea sa. Însă această soluţie, care este cea mai lipsită de riscuri, ar fi făcut limbajul lucrării atât de barbar şi lectura cărţii atât de anevoioasă, încât am fi fost siliţi să rupem echilibrul şi să acordăm preferinţă sau unei interpretări, sau celeilalte. Algoritmul logico-algebric l-am luat din punctul de vedere al logicii gnoseologice, adică l-am considerat, cel puţin în cuvinte, actul fundamental al cunoaşterii, al judecăţii. Dar, deşi prin aceasta gabaritul gândirii este micşorat pe jumătate, gândirea nu devine falsă şi poate fi completată întotdeauna prin „traducerea textului" în limbajul logicii formale. În fond, textul ar fi trebuit tipărit simultan în limbajul ambelor logici, adică pe două coloane, însă această inovaţie meticuloasă ar fi fost obositoare şi prea puţin judicioasă, deşi uneori se întrebuinţează în algebra logicii.

29. Acest principiu de cunoaştere, în diferite formulări, era unanim exprimat de misticii din toate timpurile şi din toate ţările; evident, mă refer la mistica naturală, fără har sau în afara harului. Filozofia hindusă, în general, şi în special sistemul yoga; neoplatonismul; mistica persană; teozofia modernă şi alte curente oculte; nenumăratele curente mistice pe teren creştin; în sfârşit, filozofia de diverse tendinţe şi, în particular, cea contemporană şi, de exemplu, intuitivismul mistic etc. – toate acestea se exprimă mai mult sau mai puţin clar în acest sens.

Vom menţiona câteva cărţi despre caracterul general al cunoaşterii mistice; de altfel, nu vom cita aici o bibliografie despre sofism, neoplatonism sau alte tendinţe, în afară de mistica hindusă, şi aceasta nu atât din pricina caracterului ei special, cât pentru faptul că intenţionăm să facem câteva trimiteri la ea şi în alte secţiuni ale cărţii: W. James, *Varietăţile experienţei religioase*, trad. din engl. de V. Malahieva-Mirovici şi M.V. Şik, sub red. lui S.V. Lurie, Moscova, 1900. – G. Heffding, *Filozofia religiei*, Sankt-Petersburg, 1903. – Vl.S. Soloviov, *Critica principiilor abstracte*, XL-XLVI (*Opere*, vol. II). – *Idem, Principiile filozofice ale cunoaşterii integrale* (*ib.*, vol. I); mai multe articole din *Dicţionarul enciclopedic* al lui Brockhaus şi Efron (*ib.*, vol. IX) etc. – P.D. Uspenski, *Tertium organum. Cheia enigmelor lumii*, Sankt-Petersburg, 1911. – M.V. Lodîjenski, *Supraconştiinţa şi căile de a o atinge. Raja-yoga hindusă şi asceza creştină*, Sankt-Petersburg, 1911. – P.M. Minin, *Misticismul şi natura lui* (*Curierul teologic*, anul XX, 1911, aprilie, pp. 795-817 şi mai, pp. 85-112). – *Idem, Direcţiile principale ale misticii bisericeşti* (*ib.*, anul XX, 1911, decembrie, pp. 823-838 *sq.*). – I. Lapşin, *Cunoaşterea mistică şi sentimentul universal* (*Culegere de articole dedicate de către admiratori academicianului profesor emerit V.I. Lamanski cu prilejul împlinirii a 50 de ani de activitate ştiinţifică*, Sankt-Petersburg, 1907, vol. I, pp. 549-641 şi ediţie separată). – Th. Steppun, *Tragedia conştiinţei mistice* (*Logos*, 1911-1912, N° 2-3, pp. 115-140). – Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908. – Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* (*Revue Philosophique*, t. 44, 1902). – Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897. – Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901. – *Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber*, Jena, 1909. – A. Godfernaux, *Sur la psychologie du mysticisme* (*Revue Philosophique*, 1902, février). – Boutroux, *Le mysticisme* (*Bulletin de l'Institut général psychologique*, 1902, janvier-février). – J.v. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg, 1836-1842. – Caro, *Essai sur le mysticisme au XVIIe siècle*. – Paulhan, *Le nouveau mysticisme* (*Revue Philosophique*, 1890, N° 11). – A.A. Kozlov, *Schiţe din istoria filozofiei. Noţiunile de filozofie şi de istorie a filozofiei. Filozofia orientală*, Kiev, 1887. – M. Müller, *Şase sisteme de filozofie indiană*, trad. din engleză de I. Nikolaev, Moscova, 1901. – Arhim. Hrisant (Rostovţev), *Religiile lumii antice în relaţiile lor cu creştinismul*, Sankt-Petersburg, 1873-1876, 3 volume. – Ramacharaka, *Hatha-yoga*, trad. sub red. lui V. Silin, Sankt-Petersburg, 1909. – *Lumina în cale*, trad. de I. Batiuşkov (*Conştiinţa liberă*, cartea I, Moscova, 1906, pp. 140-152). – *Idem*, trad. de H.P. Edit. Mediatorul. – H.P. Blavatsky, *Vocea tăcerii*, trad. din engl. de H.P. Kaluga. – Brahman Chatterji, *Filozofia religioasă secretă a Indiei*, trad. după a ed. a 3-a fr. de H.P. Kaluga, 1906. – *Fundamentele Upanişadelor* (*Spiritul Upanişadelor*), Edit. Magnetismul Personalităţii. – Aleksei I. Vvedenski, *Conştiinţa religioasă a păgânismului*, vol. I, Moscova, 1902. – Sedir, *Fakirismul în India sau o şcoală de exerciţii pentru dezvoltarea facultăţilor psihice*, trad. de A.V. Troianovski, Sankt-Petersburg, 1908. – Bettany şi Douglas, *Marile religii ale Orientului*, trad. din engl. de L.B. Havkina, Moscova, 1899; în anexe, o

bibliografie şi un indice de materii. – Rich. Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien*, Berlin, 1908, cu 87 ilustraţii color reprezentând diferite poziţii ale corpului în contemplarea mistică. – I. Campbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, London, 1905, XV + 291 pp. O recenzie a acestei cărţi v. în *Revue de l'histoire des religions*, 1906, N° 3 (159), p. 425. – Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Leipzig, 1824. – C.J.H. Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Th. I: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*, Bonn, 1827. – A. Bart, *Religia Indiei*, Moscova, 1897 (cu o bibliografie). – Swami Vivekenanda, *Filozofia Yoga* (conferinţe ţinute la New York, în iarna 1895-1896, despre Raja-Yoga), trad. din engl. de Popov, Sosniţa, 1896. – Revista *Curierul teozofic*, culegerile *Probleme de teozofie*. – A. Besant, *Înţelepciunea antică*, trad. de H.P.A. – *Idem*, *Teozofia şi noua psihologie*, trad. de H.P. – R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, trad. de Minţlova după ed. a 2-a germ., Sankt-Petersburg, 1910. V. şi nota 149 *infra*.

30. După Platon, sunt trei genuri de existenţă. Primul dintre ele este „identic, nu se naşte şi nu se distruge, nu admite în sine vreun element venit din afară, nu intră în componenţa altui lucru"; într-un cuvânt, se subordonează necondiţionat legii identităţii, este apanajul „gândiri". Al doilea gen este „născut, totdeauna în mişcare, apare într-un loc determinat şi iarăşi dispare de acolo"; este perceptibil prin „opinie în legătură cu senzaţia". Iar al treilea gen este totdeauna „cel al spaţiului, refuză distrugerea, face loc pentru tot ce are naştere; este perceptibil fără mijlocirea senzaţiei, pe calea unei judecăţi falsificate; acest gen este prea puţin probabil. Privindu-l, parcă visăm... αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες..." (Platon, *Timaios*, 52 a, b; Platonis Opera ex rec. Schneideri, vol. II, Parisiis, 1846, p. 219).

O idee asemănătoare este dezvoltată şi în altă operă: „τρία δὲ ὄντα, τρισὶ γνωρίζεσθαϊ τὰν μὲν εἰδέαν, νόῳ κατ' ἐπιστάμαν· τὰν δ' ὕλαν, λογισμῷ νόθῳ· τῷ μήπη κατ' εὐθυωρίαν νοεῖθαι, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν· τὰ δ' ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξᾳ, *Quum haec tria sint, tribus quoque modis cognoscendi: Formam quidem, mente et scientia: Materiam adulterina quadam ratiocinatione (quod videlicet non recta quadam et aequam rei animadversione sed ex proportione quadam et collatione intelligitur). Foetus vero qui ex illis nascuntur, sensu et opinione*" (Pseudo-Timaios din Locr, *Despre sufletul lumii*, 94b; Divini Platonis Opera omnia quae existant, Marsilio Ficino interprete, Lugdun., 1590, p. 553 B). Deşi editorii vechi plasau această lucrare între operele lui Platon, ca sursă a lui *Timaios*, în prezent, autenticitatea ei este negată cu desăvârşire, nemaifiind tipărită între *Operele* lui Platon. Dar Meiners, Tiedemann, Tennemann şi alţii au declarat-o a fi o compilaţie din Platon; deci în acest sens, ea prezintă pentru noi un oarecare interes, ca un fel de parafrază a unuia dintre platonicienii târzii.

31. Goethe, *Faust*.

32. *A demonstra* înseamnă a genera dialectic ceea ce este de demonstrat (v. Herm. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902). Raţionalismul este chiar expresia acestei tendinţe, fie el raţionalismul lui Fichte, Schelling, Hegel, al şcolii contemporane de la Marburg sau, în sfârşit, al logiştilor; în fond, toţi sunt preocupaţi de aceeaşi problemă: să excludă din domeniul gândirii tot ceea ce nu este construit pur logic, adică să raţionalizeze întreaga gândire. Dar cu cea mai mare consecvenţă şi rigoare, această „logizare" a ştiinţei este operată în domeniul bazelor matematicii prin veriga intermediară a „aritmetizării". Totuşi, nu se poate să nu se observe că intuiţia, alungată de toţi pe uşă, chiar şi de matematicieni, intră, în mod inevitabil, pe fereastră. Dar, în calitatea lor de tentativă curajoasă, de experienţă de reducere evidentă la absurd a principiului raţionalist însuşi, toate aceste tendinţe sunt extrem de interesante şi instructive.

33. A.N. Afanasiev, *Concepţiile poetice ale slavilor cu privire la natură*, vol. II, Moscova, 1868, p. 163.

34. „Pentru a explica fenomenele date nu pot fi întrebuinţate decât lucruri şi principii explicative, care au legătură cu fenomenele date, în conformitate cu legile deja cunoscute ale fenomenelor. De aceea, o *ipoteză transcendentală*, în care s-ar aplica o pură Idee a raţiunii pentru explicarea lucrurilor naturale, n-ar servi ca explicaţie, deoarece în acest caz, ceea ce nu înţelegem suficient de bine din principiile empirice cunoscute ar tinde să se explice prin ceva total necunoscut nouă. Principiul unei astfel de ipoteze nu ar servi propriu-zis decât pentru a oferi satisfacţie raţiunii şi nu pentru a ne ajuta să facem uz de raţiune în raport cu obiectele. La rândul lor, ordinea şi finalitatea din natură ar trebui explicate prin cauzele naturale şi prin acţiunea legilor naturii, şi aici chiar şi cele mai bizare ipoteze, în măsura în care au caracter fizic, sunt mai uşor de suportat decât cele hiperfizice, adică recurgerea la un creator divin, care este presupus pentru acest scop, *hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d.i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Beruf voraussetzt.* Într-adevăr, principiul raţiunii leneşe (*ignava ratio*) înseamnă să ignorăm deodată toate cauzele a căror realitate obiectivă este, cel puţin ca posibilitate, accesibilă cunoaşterii noastre pe calea continuării experienţei şi să ne cantonăm într-o Idee pură, foarte comodă pentru raţiune" (Kant, *Critica raţiunii pure, Metodologia transcedentală*, cap. I, secţ. 3, ed. B, SS. 800-801; trad. de N.O. Losski, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 426-427. – *Kritik der reinen Vernunft*, von Im. Kant, herausgegeben von K. Kehrbach, 2-te Aufl., Leipzig, SS. 588-589).

35. Termenii întrebuinţaţi aici şi în continuare sunt explicaţi în: P. Florenski, *Despre simbolurile infinitului* (*Calea nouă*, 1904, N° 9). – *Idem*, *Despre tipurile de creştere* (*Curierul teologic*, 1906, N° 7).

36. Platon, *Banchetul*, 202 a (cap. XXII) (*Opera Platonis ex rec.* R.B. Hirschigii, Parisiis, 1856, vol. I., p. 680): „Oare nu ştii că o opinie pe care tu nu o poţi confirma prin demonstraţie nu este nici cunoaştere (căci cum să fie cunoaştere un lucru nedemonstrat?), nici necunoştere (căci cum ar putea să fie în fond necunoaştere ceva care se raportează la ceea ce este?)? Tocmai o asemenea opinie corectă este probabil mijlocul distanţei dintre ignoranţă şi bun-simţ, Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὐτ' ἐπίστασθαί ἐστιν – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; – οὔτ' ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτόν [τι] ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήεως καὶ ἀμαθίας".

37. Aristotel, *Etica nicomahică*, VI (Z), 3 (*Aristotelis opera*, ed. Acad. Borussica, vol. 2, p. 1139 b 31): „ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική". Cuvântul ἕξις provine din verbul ἔχω şi semnifică posesiunea, stăpânirea. Noţiunea de judecată apodictică apare în mod clar la Aristotel în *Prima Analitică*, I, 1, 24 a 30; *cf. De gener.*, II, 6, 333 b 25.

38. Cuvântul ἀπορία este format din ἀ *privativum* şi radicalul πορ, care provine din cuvintele: πορεῖν, a procura, a da; πορίζω, a procura, a prepara; πέπρωται, este dat, e hotărât, e desemnat de soartă; πεπρομένος, desemnat; ἡ πεπρομένη, sortit; aceste cuvinte determină şi înţelesul radicalului nostru. Totuşi, înrudirea lui cu radicalul latin *par*, ce intră în cuvintele: *parare*, a pregăti şi *parere*, a naşte (W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch*, SS. 259-260, πορεῖν; Benzeler, *Dicţionar grec-rus*, Kiev, 1881, pp. 626-627), te face să te gândeşti că la început în radicalul πορ se cuprindea noţiunea unei procurări prin naştere, dar prin naştere ca activitate ce produce un oarecare fruct. De aici, se înţelege că la Platon ideea de plenitudine a forţei producătoare, de plenitudine a creaţiei divine în lumea ideală este prezentată sub forma zeităţii Πόρος (Platon, *Banchetul*, 203 b, c, XXIII; Platonis Opera ex rec. R.B. Hirschigii, Parisiis, 1856, vol. I, p. 681). De aceea, mai departe, ἀπορέω înseamnă a fi fără mijloace, a te afla într-o situaţie disperată, a îndura mizeria, lipsa – şi ἀπορία, o situaţie fără ieşire, o nedumerire, o deznădejde, o lipsă, o mizerie etc. (Benzeler, p. 93), exprimă în fond ideea de „fără rod", de producţie slabă şi neputinţă, de lipsă a puterii de naştere. Însă termenii filozofici ἀπορεῖν şi ἀπορία, faţă de sensul lor relativ *exterior*, semnifică o situaţie grea, o nedumerire mintală, un impas intelectual; iar într-un sens mai *profund*, trebuie să însemne neputinţa de a gândi în mod creator, incapacitatea de a da naştere ideilor, sterilitate mintală. Acest lucru se manifestă prin incapacitatea minţii de a întrebuinţa organele exterioare de „naştere" intelectuală, organele vocale, adică prin imposibilitatea de a exprima o judecată, ἀφασία. În istoria gândirii, nu se poate trece cu vederea faptul că la Socrate şi Platon se repetă de nenumărate ori comparaţia între filozofare şi naşterea de copii; totuşi, ea nu este o simplă

analogie. Organele naşterii şi ale vorbirii sunt omotipice (v. *infra*, p. 364) şi roadele activităţii lor, copilul şi gândirea întrupată, aceste capete ale polilor de jos şi de sus, se află într-un raport reciproc dificil de demonstrat, dar indubitabil şi profund. Iată de ce vechii sceptici, pentru a arăta incapacitatea filozofică de a produce idei, au ales un cuvânt cu o nuanţă atât de specifică.

39. Cuvântul ἐποχή provine de la verbul ἐπ-έχω, „am ceva deasupra altceva", „ţin ceva deasupra a ceva", „ţin ceva înaintea altceva", „am pe cineva împotriva mea", „stau împotriva cuiva"; şi mai departe: „reţin", „înfrânez", „opresc", „mă stăpânesc", „înceti-nesc", „aştept" etc. (Benzeler, p. 270). De formaţie mai târzie, cuvântul ἐποχή înseamnă oprire, reţinere (*ib.*, p. 293). În filozofie, după definiţia lui Pyrrhon, „ἐποχή ἐστι στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἴρομέν τι οὔτε τίθεμεν, ἐποχή înseamnă o oprire a gândirii, ca urmare căreia nici nu respingem, nici nu stabilim ceva" (Sextus Empiricus, *Principiile pyrrhoniene*, I, 10, în: *Sextus Empiricus, ex recensione Imm. Bekkeri*, Berolini, 1842, pp. 51-52). După părerea lui Ed. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, 4-te Aufl., herausgegeben von Ed. Welbmann, vol. III, Abth. 1, Leipzig, 1909, S. 505, Anm. 1), ἐποχή exprimă exact acelaşi lucru ca şi ἀφασία, ἀκαταληψία şi, de asemenea, mai târziile ἀρρεψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας etc. Dar nu cred că este justificată abolirea nuanţelor de gândire legate de deosebirile dintre aceşti termeni. Totuşi, în momentul de faţă ne preocupă prea puţin partea istorică a faptului şi cu tot curajul putem neglija subtilităţile asupra cărora cititorul va primi explicaţii în literatura de specialitate privind scepticismul grec. Iată o bibliografie despre scepticismul vechi şi, într-o oarecare măsură, despre cel nou: Fr. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Achte... Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Max Heinze, Berlin, 1894, Erster Theil: *das Alterthum*, § 60, 61, SS. 291-299. – J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York, London, 1905, vol. III, part I, pp. 431-432: *Pyrrho*; pp. 475-476: *Sextus Empiricus*; 63: *Aenesidemus* etc. – Rud. Klussmann, *Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich umassend*, Erster Band: *scriptores graeci*, Leipzig, 1909 u.f. (V. autorii citaţi în indice.)

40. Structura termenului ἀταραξία (ἀ *privativum* şi ταράσσω, care înseamnă „zgudui", „mişc", „tulbur", „neliniştesc" etc.) se subînţelege. După definiţia lui Pyrrhon, „ἀταραξία ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης, ἀταραξία este ne-neliniştea sufletului şi acalmia", sau „nestânjenirea sufletului şi seninătatea, veselia" (Sextus Empiricus, *Principiile pyrrhoniene*, 110; *Opera...*, pp. 5, 2-3).

41. „Pyrrhon a fost întemeietorul scepticismului grec. El nu numai că a enunţat principiile fundamentale ale acestei doctrine, ci şi întreaga sa viaţă, care este o mare pildă de curăţenie şi noblete, şi-a organizat-o conform acestor principii. El este unul dintre cei mai elevaţi reprezentanţi ai tipului de gânditor grec: supraom, deoarece toate frământările şi grijile omeneşti n-au avut asupra lui nici o putere. Această împrejurare... i-a făcut pe scepticii din toate timpurile să-l privească pe Pyrrhon ca pe un sfânt al lor, şi el a devenit patronul sectei scepticilor... El... l-a însoţit pe Anaxarchos când acesta a plecat împreună cu Alexandru în campania din Asia... În Asia, Pyrrhon s-a întâlnit cu gimnosofiştii indieni, înţelepţi care au lăsat lumea şi care, goi, trăiau acum prin păduri; cu magii indieni, cu asceţii şi sfinţii indieni; aceşti oameni pasivi şi indiferenţi, care respingeau lumea, trebuie să fi avut o tainică influenţă asupra grecului nostru, fiu al unei epoci avide de mântuire. «Noi, grecii, ne istovim în goana după fericire, iar aici, de cealaltă parte a mării, ea se realizează în fapt. Numai murind pentru viaţă, numai renunţând la voinţa tulburătoare, omul se poate bucura de lume. Ce cale trebuie să aleagă sufletul nostru, ca să ajungă la idealul său?» În forma unor astfel de întrebări trebuie să se fi închegat în mintea lui Pyrrhon, adâncit în meditaţie, trăsăturile funda-mentale ale scepticismului, ca rezolvare a enigmei umane şi mondiale. După încheierea campaniei din Asia, Pyrrhon s-a întors în patrie, în Elada, unde a dus o viaţă foarte modestă şi s-a bucurat de respectul tuturor. Datorită lui, filozofii au fost scutiţi de impozite. Atenienii i-au oferit dreptul de cetăţean. I s-a ridicat o statuie în piaţa oraşului natal; a fost numit sacerdot suprem... Noul ideal moral al vieţii, al resemnării totale a

fost fermentul întregii sale doctrine... Tot ce ştim despre caracterul lui Pyrrhon şi felul său de viaţă dovedeşte că el era pe deplin pătruns de o indiferenţă totală faţă de viaţă şi lume. Nici o urmă de fanatism nu era în omul acesta. Nu simţea nici o disperare, deşi îi erau străine aspiraţiile determinate, «nimic nu-l sprijinea şi totuşi sta neclintit în picioare» (Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887, p. 73); el este un sceptic religios şi totodată sacerdotul suprem; îndoiala lui nu este scepticismul unui predicator înverşunat, încă plin de speranţă; scepticismul acesta este al unui conservator care a pierdut orice speranţă. El trăia liniştit şi singuratic, împreună cu sora sa Filista, care era moaşă; fugea de toate onorurile, amintindu-şi mereu cuvintele unui indian precum că Anaxarchos nu poate descoperi nimănui adevărul, deoarece se învârte în palatele regilor. În timpul unei furtuni primejdioase pe mare, într-un moment de panică generală, el a arătat spre un porc ce-şi înfuleca liniştit hrana, dându-l drept model de *ataraxie* naivă, ce merită să fie imitat. Dacă în timp ce vorbea, interlocutorul îl părăsea pe neaşteptate, el, fără a se sinchisi câtuşi de puţin şi fără măcar să observe faptul, îşi continua netulburat discursul până la sfârşitul ideii. Suporta cele mai chinuitoare operaţii fără nici o grimasă" (R. Richter, *Scepticismul în filozofie*, trad. din germ. de V. Bazarov şi B. Stolpner, vol. I, 1910, pp. 62-65, cartea I, cap. 1, 11). Aceasta este, de exemplu, una dintre cele mai recente tentative de reconstituire a „hagiografiei" scepticului. (Pentru caracterizări ale personalităţii lui Pyrrhon, v. şi Brochard şi Fr. Nietzsche.) Neîndrăznind să negăm această imagine luminoasă, deşi autenticitatea ei istorică este foarte mică, nu putem totuşi să nu ne amintim alte imagini care mărturisesc tulburarea şi insatisfacţia spirituală provocate de ἐποχή. Aşa a fost, spre exemplu, foarte productivul la scris Timon, avid de ironii, care, în acelaşi timp, era amator de mâncăruri gustoase şi de băuturi bune, care agonisea bani şi îşi ridiculiza adversarii (Richter, p. 68). La fel şi mereu ocupatul Carnead, ale cărui discursuri tunătoare produceau un efect aproape demonic (Diod. IV, 62; Richter, p. 81). Amândoi au fundamentat, mai bine decât Pyrrhon, sceptica ἐποχή, însă acest lucru nu i-a ajutat să afle adevărata „serenitate, γαλήνη" a spiritului. Or, toate acestea nu vor fi însemnând că detaşarea lui Pyrrhon, dacă era veritabilă, nu trebuie explicată prin ἐποχή, ci prin altceva?

42. Teza exprimată în text se poate întemeia pe mai multe date, dar pentru mine această idee a devenit evidentă în urma unui vis. Îmi voi permite să citez ceea ce mi-am notat în epocă, la 9 septembrie 1902, într-un caiet: „Am avut un vis, am visat că înnebunesc. Ceva străin de eul meu, o voinţă străină se insinuează în organismul meu psihic. Din timp în timp, acesta se dedublează în două euri active. Atunci, eul meu, cel adevărat, încearcă să se opună eului străin şi câteodată îşi atinge scopul. Însă izbuteşte doar în rarele clipe când, ca un fulger, ca o explozie îşi face apariţia gândul: «Dar înnebunesc!». Însă, în general, adevăratul eu parcă e inactiv şi-l contemplă cu un fel de indiferenţă pe celălalt eu (exemplu de dedublare a conştiinţei în vis, fără obiectivarea într-o altă persoană). În vis mă trata sau, mai bine zis, mă supraveghea doctorul K. Chiar şi organele încetează a se mai supune dorinţei mele. Merg şi dau într-un mod ciudat din mâini, de parcă mi-ar fi montate pe umeri în nişte balamale înţepenite, foarte slăbite. Picioarele mi se bălăbănesc în toate părţile şi întregul meu corp seamănă cu un mecanism deşurubat. Într-un sfârşit, simt că într-o clipă se va stinge ultima sclipire a conştiinţei de sine a eului adevărat, ultima licărire a conştiinţei care îşi dă seama, pentru cea din urmă oară, că începe haosul psihic. În momentul acesta mă trezesc şi, mai întâi în mod mecanic, apoi începând să-mi dau seama şi să înţeleg sensul cuvintelor, rostesc versurile lui Balmont: «Avut-am eu un vis; nu toate-n el însă au fost vis» (Versul lui Balmont se citeşte, de fapt, astfel: «Am avut un vis, însă nu toate au fost vis în el! / A exclamat Byron într-o clipă neagră».)".

43. Arhimandritul (actualmente episcop) Serafim (Ciceagov), *Cronica Mănăstirii Serafimo-Diveevski*, Sankt-Petersburg, 1903, p. 114.

44. Un răspuns analog despre dreptul de ieşire din limitele experienţei îl dă Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 5-te Aufl., § 157, S. 192.

45. V. pp. 309-311. Diferite definiţii ale infinitului, în ordine cronologică, pot fi găsite în: Rud. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 3, SS. 1566-1583, 1973. Istoricul noţiunii de infinit în filozofia greacă este prezentat în cartea: H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, thèse, Paris, 1906, XII + 260 pp. – V. şi: D.N. Ovsiannikov-Kulikovski, *Ideea de infinit în ştiinţa pozitivă şi în arta realistă* (*Probleme de teorie şi psihologie a creaţiei*, volum alcătuit şi editat de B.A. Lezinov, Harkov, 1907, pp. 50-78). – *Idem*, *Câteva idei despre originea şi evoluţia sentimentului infinitului în lirica pură* (*ib.*, pp. 83-117). – H.F.Th. Beyda, *Das Unendliche, was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematische dargestellt nach einer neuen Erfindung*, Bonn, 1880. – Alex. Véronnet, *L'Infini. Catégorie et réalité*, Paris, 1903.

46. Aluzie la *III Ezdra* 3, 10-12: *„Unus scripsit, Forte est vinum. Alius scripsit, Fortior est rex. Tertius scripsit, Fortiores sunt mulieres, super omnia autem vincit veritas"*.

Ideea dezvoltată în text despre depăşirea îndoielii absolute prin caracterul *infinit* al adevărului îşi află confirmarea la părintele Ioan Serghiev: „Dumnezeu, zice el, este Duh infinit. În ce constă acest caracter infinit?... Pretutindeni şi în toate este Dumnezeu, mai presus de toate, necuprins de nici o făptură; şi nici o idee, oricât de iute şi de îndrăzneaţă ar fi ea, nu poate trece înaintea Lui, învârtindu-se întotdeauna numai în El" (Pr. Ioan de Kronstadt, *Viaţa mea în Hristos*, în suplimentul revistei *Pelerinul rus*, 1903, t. III, pp. 692-693).

47. Im. Kant, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimeni continet Monadologiam physicam* (Supplement-Band zu Kants Werken, Abth. II, Herausg. von J.H. von Kirchmann, Leipzig, 1878, p. 25; Philosophische Bibliothek von Kirchmann, Bd. 76, Abth. II). – Im. Kant, *Monadologia fizică. Remarci preliminare*, trad. de P. Florenski, Serghiev Posad, 1905, p. 7 (*Curierul teologic*, 1905, N° 9).

48. Anselm de Canterbury, *Monol.* I. Tot el arată şi că Dumnezeu se întemeiază ideal prin El Însuşi: Dumnezeu este *„summa veritas per se subsistens"*.

49. Toma d'Aquino, *Contra gent.*, I, 80.

50. Georgius Reeb, S.J., *Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica...* proposita a J.M. Cornoldi, ed. nova, Parisiis, 1891, p. 111, N° 53 VII, *cf. cetera*.

51. Spinoza, *Ethices pars prima, Defin. III* (Benedicti de Spinoza Opera... recognoverunt Van Vloten et J.P.N. Land, vol. I, Hagae Comitum, 1882, p. 39).

52. V. pp. 383-384, n. 27.

53. Pentru simplificare grafică, în cele ce urmează, scriem deseori cu minuscule această formulă şi altele analoage. Cititorul care a pătruns în fondul problemei va vedea el însuşi unde ar fi nevoie de majuscule.

54. Cuviosul Talasie Libianul şi Africanul, *Despre dragoste, înfrânare şi viaţă duhovnicească, a patra sută de capete către prezbiterul Pavel*, 81, 84, 91, 93, 95, 97, 98 (*Opere*, ed. a 2-a a Sihăstriei Optina, Moscova, 1894, pp. 64-67).

IV. Scrisoarea a III-a: *Unitatea Trinitară*

55. A.A. Spasski, *Istoria curentelor dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice*, vol. I, Serghiev Posad, 1906. – A.P. Lebedev, *Istoria sinoadelor ecumenice*, părţile I şi a II-a (*Lucrări de istorie a Bisericii*, vol. III şi IV, Sankt-Petersburg, 1904). – V.V. Bolotov, *Învăţătura lui Origen despre Sf. Treime*, Sankt-Petersburg, 1879. – V.P. Vinogradov, *Despre monumentele literare ale „semi-arianismului"*, Serghiev Posad, 1912 (*Curierul teologic*, 1911). – L'Abbé H. Couget, *La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, Paris, 1905, 2 vol. (din seria „Science et Religion"). – Th. Ternovski, *Biserica greco-orientală în epoca sinoadelor ecumenice*, Kiev, 1883. – Episcopul Ioan, *Istoria sinoadelor ecumenice*, 1896. – Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4-te Aufl. – V. Samuilov, *Istoria arianismului în Occidentul latin*, Sankt-Petersburg, 1890. – E. Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, Paris, 1881 şi 1899, 2 volume.

56. A.A. Spasski, *op. cit.*, pp. 228-231.

57. Fericitul Ieronim de Stridon, *Scrisoarea a XV-a către papa Damasus*, 4 (P.L. XXII, 357 A): „Tota saecularium litterarum schola nihil aliud *hypostasin*, nisi *usian* novit". Această scrisoare datează de la sfârşitul anului 376 şi este foarte instructivă. Chiar şi pentru un învăţător *ortodox* al Bisericii, caracterul suprarațional al formulei celor trei ipostasuri în condiţiile unităţii fiinţei era prea accentuat; curajul, nemaiauzit în istorie, le producea ameţeli chiar şi intelectelor deprinse cu supraraționalul. „Acum ce necaz! se plânge Fericitul Ieronim. După simbolul niceean, după hotărârea alexandrină... *campensii*, o ramificaţie a arienilor, îmi cer o nouă numire pentru cele trei ipostasuri. Mă întreabă care dintre apostoli ne-a lăsat-o, care nou Pavel, învăţător al neamurilor, a învăţat astfel. Îi întreb cum ar putea fi înţelese, după părerea lor, ipostasurile. Ei spun: Trei persoane deofiinţă, *tres personas subsistentes*. Le răspund că şi noi aşa credem, însă pentru ei nu e suficientă unitatea în sens, vor să existe şi o unitate a termenilor; iar eu nu ştiu ce otravă poate fi conţinută în sunete. Noi declarăm: cine nu crede în cele trei ipostasuri, ca *tria enhypostata*, adică trei persoane deofiinţă, *tres subsistentes personas*, anatema să fie! Dar din moment ce noi nu suntem obişnuiţi cu utilizarea acestor termeni, ne osândesc ei ca pe eretici. Însă dacă, prin cuvântul ipostas, cineva înţelege substanţă, *ousia*, şi, în acest caz, dacă nu recunoaşte în cele trei persoane un singur ipostas, acela este înstrăinat de Hristos: în acest caz, împreună cu voi, vom fi înfieraţi ca ţinând de sabelianism, *unionis*. Faceţi, vă rog, dacă credeţi de cuviinţă, o definiţie şi atunci eu nu mă voi teme să dau o denumire celor trei ipostasuri. Dacă asta vi-i voia, atunci, fie ca după învăţătura niceeană de credinţă să apară una nouă, fie ca şi noi, ortodocşii, să rostim aceeaşi mărturisire, la un loc cu arienii. Şcoala ştiinţelor profane nu cunoaşte alt înţeles al cuvântului ipostas, *hypostasis*, decât numai pe cel de substanţă, *ousia*. Cine, întreb eu, va îndrăzni să vorbească cu buze blasfematoare despre trei substanţe, *substantias*? În Dumnezeu există o singură şi unică fire, anume aceea care există în realitate, *una est Dei et sola natura, quae vere est*. Dar, întrucât Firea Divină este una şi întrucât în cele trei persoane există o singură Divinitate, *in tribus personis Deitas una subsistit*, care există cu adevărat şi este o singură fire, atunci orice om care, sub masca evlaviei, desemnează cele trei ipostasuri ca fiind trei fiinţe, încearcă să introducă trei firi, *quisquis tria esse, hoc est, tres esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis, tres naturas conatur asserere*. Şi atunci, dacă este aşa, de ce ne despărţim noi prin ziduri de Arie, când singuri suntem legaţi de neadevăr? E de ajuns să numim o substanţă şi trei persoane coexistente, perfecte, la fel de veşnice. Dacă doriţi, putem trece sub tăcere cele trei ipostasuri, vorbind numai de unul. Să ne ajungă crezul arătat mai sus. Iar dacă sunteţi gata să recunoaşteţi că avem dreptate să numim cele trei ipostasuri după tâlcuirea voastră, noi nu refuzăm. Dar, credeţi-mă, sub mierea de albine se ascunde otrava; îngerul satanei se preface în îngerul luminii (*II Corinteni* 11, 14). *Campensii* interpretează bine cuvântul *ipostas*, însă când le spun că mă ţin de dogmă conform explicaţiei lor, ei mă osândesc ca pe un eretic. De ce se cramponează cu tenacitate bolnăvicioasă de un cuvânt? Ce ascund ei în spusa lor ambiguă? Dacă ei cred aşa cum interpretează, nu-i condamn. Dacă aşa cred eu, deoarece ei (poate cu prefăcătorie) se mărturisesc a fi înţelepţi, atunci să-mi dea voie să-mi exprim gândul cu cuvintele mele. De aceea, în numele Celui Răstiginit pentru mântuirea lumii, în numele Treimii celei deofiinţă, rog stăruitor pe Preafericirea Ta să-mi dai un răspuns scris, foarte important datorită autorităţii tale, dacă trebuie să trecem ipostasurile sub tăcere sau să le numim" (P.L. XXII, 356-358; *Operele* lui Ieronim de Stridon, partea I, Kiev, 1879, pp. 45-47).

58. Un merit imens al lui Kant este acela de a fi arătat că pot exista obiecte care, în concept, pentru raţiune, nu se disting prin nimic între ele şi totuşi sunt diferite, astfel că deosebirea dintre ele nu poate fi percepută decât atunci când le comparăm în mod direct. Asemenea obiecte sunt, de exemplu, mâna dreaptă şi cea stângă sau mănuşa dreaptă şi cea stângă, triunghiurile sferice, care sunt simetrice în raport cu centrul şi

congruente etc. V.: Im. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (1768) (*Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik*, herausgegeben von Kirchmann, Bd. 33/5/, 3-te Abth., SS. 124-130). – Im. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), § 15 c (I. Kant, *Despre forma şi principiile lumii sensibile*, trad. de N. Losski, Sankt-Petersburg, 1910, *Analele Societăţii de filozofie din Sankt-Petersburg*, fasc. VI, pp. 20-21). – Im. Kant, *Prolegomena zu jeder künstigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), 4-te Auflage, herausgegeben... von Karl Vorländer, Leipzig, 1905 (Philosophische Bibliothek, Bd. 40), § 13, SS. 39-41. Această ediţie critică a *Prolegomenelor* este cea mai bună. Traducerea lui Vl. Soloviov (Im. Kant, *Prolegomene pentru orice metafizică viitoare, ce poate să apară ca ştiinţă*, ed. a 3-a, Moscova, 1905, § 3, pp. 46-48) este admirabilă, însă tiparul este foarte neglijent, sunt repetate chiar şi greşelile de tipar din ediţiile anterioare. – Im. Kant, *Methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Cap. L, 1, Def. II, Scholia III.

Este adevărat că de aici Kant făcea *mai întâi* deducţia că spaţiul nu este un concept, ci o realitate independentă de raţiune; iar *pe urmă* că spaţiul nu e un concept, ci o formă a contemplaţiei. Oricum însă, faptele descoperite de Kant dovedesc că pot exista obiecte evident distincte, dar a căror deosebire nu poate fi formulată cu ajutorul raţiunii, adică distincţia nu rezidă în vreo caracteristică a obiectelor, ci *ipsa re*, în mod nemijlocit. Nu în caracteristicile existenţei, ci în profunzimile ei este conţinut principiul distincţiei şi, pentru raţiune, obiectele nu se pot distinge decât unul prin altul. După cum se ştie, această descoperire kantiană, aplicată în chimie pentru prima dată de către Pasteur (v. Pasteur, *Fermentaţia alcoolică şi însemnătatea ei pentru doctrina despre structura materiei. Despre asimetria combinaţiilor organice*, Sankt-Petersburg, 1894), a devenit baza întregii stereochimii şi, o dată cu aceasta, s-a răspândit în multe alte discipline ştiinţifice.

59. Cunoscută expresie a protopopului Avacum. Iată, spre exemplu, unul dintre raţionamentele lui din epistola către diaconul Ignatie: „Vezi, Ignatie Solovianin, şi crede în Treimea cea întreit deofiinţă. Pe fiinţa cea una împarte-o egal în trei: izvorul Divinităţii se desface în trei. Nu spune, după Arie, trei substanţe neegale, ci trei substanţe egale sau, mai bine, trei firi. Indivizibilul taie-l în mod egal în trei substanţe sau firi. Fiecare stare e deosebită: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Nu ascunzându-se stau cei trei împăraţi cereşti, ca Petru, Pavel şi Ioan Teologul, ci fiecare cu starea sa deosebită" (P. Smirnov, *Dispute dogmatice în schisma ortodocşilor de rit vechi*, în *Enciclopedia Ortodoxă*, red. A.P. Lopuhin, Petrograd, 1893, vol. IV, col. 1154; v. şi col. 1050 *sqq.*). Nu ştiu dacă în asemenea greşeli monstruoase se află numai o eroare verbală din partea unui şef de schismă insuficient de cult. Triteismul său este o expresie inconştientă a spiritului raţionalist general, de obicei propriu schismei.

Episcopul (pe atunci arhimandrit) Porfirie Uspenski este înclinat să vadă în acest arianism chiar şi o influenţă istorică. Descriind Biserica „Adormirea Maicii Domnului" din Mănăstirea palestiniană a Sfântului Iacob Persul, el a văzut acolo icoana celor şapte sinoade ecumenice: „În partea de jos a icoanei sunt pictaţi ereziarhii: Arie, Macedonie şi ceilalţi, iar alături de aceştia un grup de monahi. Este semnificativ că toţi monahii eretici sunt zugrăviţi cu nişte *culioane* (potcapuri) de felul celor pe care le poartă la noi monahii schismatici. (Oare ruşii nu au fost contaminaţi în vechime de erezia arianică?) Iar la cei ortodocşi potcapurile sunt greceşti, joase, asemănătoare alor noastre" (Episcopul Porfirie Uspenski, *Cartea vieţii mele*, 29 noiembrie 1843, vol. I, sub red. lui P.A. Sîrku, Sankt-Petersburg, 1894, p. 307).

60. „...βαπτίζοντες... εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος" (*Matei* 28, 19); *cf.* în Liturghia lui Ioan Hrisostom: „Şi ne dă nouă a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh... δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου τοῦ Πατρὸς κτλ".

Tot aşa Sf. Ambrozie de Mediolan, discutând asupra lui *Matei* 28, 19, zice: „Se arată că El (Mântuitorul) a spus: În numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Dar nu se ia în consideraţie faptul că El s-a pronunţat *în numele* (la singular, şi nu la plural). El a arătat cele trei Persoane, *tres personas*, dar a folosit numai un singur nume, al Treimii".

„Aşadar un singur Dumnezeu, un singur nume, o singură divinitate, o singură măreţie" (Ambrozie de Mediolan, *Despre educaţia fecioarei*, X, 67-68; P.L. XVI, 322).

61. N.C. Celţov, *Formele vechi ale Simbolului credinţei Bisericii Ortodoxe şi aşa-numitele simboluri apostolice*, Sankt-Petersburg, 1869.

62. A.A. Spasski, *op. cit.*, vol. I, p. 500.

Despre faptul că Vasile cel Mare se mândrea cu cultura sa, v. *ib.*, p. 484. „El, mărturiseşte Grigorie de Nyssa, fratele mai mic al Sfântului Vasile, se gândea mult la elocinţa sa, dispreţuind toate calităţile şi se considera mai presus decât alţi demnitari cu renume" (Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa Macrinei*, P.G. XLVI, 965).

63. Vasile cel Mare, *Epistola 38* (P.G. XXXII, 333 A).

64. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 3 (P.G. XLV, 17 C-D).

65. A.A. Spasski, *op. cit.*, vol. I, p. 267.

66. Grigorie Teologul, *Cuvântul 20* (P.G. XXXV, 1081-1128).

67. Grigorie Teologul, *Cuvântul 25* (P.G. XXXV, 1213 A).

68. Problema care se pune este *cum* anume apare ideea autorităţii lui Hristos, cum se produce renaşterea tainică a sufletului. Fără să depăşim limitele lucrării noastre, al cărei obiect este o teodicee şi nu o antropodicee, nu ne-am putea ocupa de această problemă. Am deci datoria să subliniez că aici apare o lacună, pe care nădăjduiesc să o înlătur într-o lucrare pe care am plănuit-o de mai mult timp, *Despre tipurile de creştere*. Dacă n-ar acorda atenţie acestei lacune, autorul ar risca să fie numit de către cititor drept un creştin fără Hristos. De asemenea, e uşor de observat că, în expunerea mea schematică, omit să examinez *calea* ascezei.

69. Teofrast, *Phys. opin., fr.* 6 a (Diogenes Laertios, IX, 21, 22; Diels, *Doxogr. graeci*, 483).

70. V. Nesmelov, *Sistemul dogmatic al lui Grigorie de Nyssa*, Kazan, 1889, p. 168.

71. Se citează la Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, t. 5 (P.G. XLV, 688 A).

72. Ultimele cuvinte sunt din Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul (se citeşte în prima săptămână a Postului Mare, la pavecerniţă, cântarea a 8-a, „Treimicile").

73. De fapt, celebrul *Credo quia absurdum* nu face decât să schematizeze ideea lui Tertulian. Maxima acestuia suna în original astfel: *„Mortus est Dei Filius, credibile est, quia inseptum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile est*, că a murit Fiul lui Dumnezeu este de crezut, deoarece e absurd; este sigur că, îngropat fiind, a înviat, deoarece este imposibil" (Tertulian, *Despre trupul lui Hristos*, P.L. II, 761 A).

74. DUMNEZEULUI CUNOSCUT, aceasta este inscripţia de pe frontonul uşii dinspre apus a Catedralei „Adormirii" din Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad. Deoarece acest pridvor a fost construit în anul 1781 în locul fostului cerdac (v. E.E. Golubinski, *Cuviosul Serghie de Radonej şi Lavra Treimii întemeiată de el*, ed. a 2-a, Moscova, 1909, p. 207), trebuie să presupunem că această inscripţie de mare profunzime, care ne interesează pe noi, a fost făcută din ordinul arhiepiscopului de atunci al Moscovei, Platon Levşin. Este clar că inscripţia exprimă înţelegerea lăuntrică a raporturilor în care se află credinţa cu ştiinţa. Alt ierarh, cu autoritate la fel de mare, arhiepiscopul Kersonului, Inochentie Borisov, observă cu fineţe: „Filozofiei mioape a veacului trecut (adică al XVIII-lea) i se urcase la cap şi a vrut să rupă pentru câtva timp această alianţă sacră, obligând cunoaşterea să-i sape groapa credinţei; dar ce a ieşit din acest atentat ucigaş îndreptat împotriva propriei mame? Sfânta credinţă, cinstită de către raţiunea care întrecea orice măsură, s-a ascuns în profunzimile inimii, care acesteia îi sunt inaccesibile, în timp ce pseudocunoaşterea însăşi a rămas, împreună cu toate sofismele sale, în groapa pe care singură a săpat-o" (Inochentie, arhiepiscop al Kersonului, *Opere*, ed. Wolf,

vol. IV, p. 275). „Adevărata filozofie poate exista numai în alianţă cu Cerul, căci adevărata cunoaştere trăieşte şi se hrăneşte nu cu cele pământeşti, ci cu cele cereşti" (*ib.*, vol. X). „Ne-am obişnuit să spunem: domeniul ştiinţelor, domeniul cunoaşterii, separându-le de domeniul credinţei; dar, propriu-zis, nu există şi nici nu poate exista un domeniu al ştiinţelor; nu există decât un singur domeniu nelimitat al credinţei, al cărui interior se împarte între ştiinţe. O cunoaştere fără credinţă este un segment de mijloc, fără de început şi fără sfârşit; de aceea, cine nu caută fragmente neînsufleţite, ci întregul raţional şi viu, trebuie să unească în mod necesar ştiinţa cu credinţa" (*ib.*, vol. IV, p. 274). „Ce este în general cunoaşterea adevărată, dacă nu fiica naturală a credinţei? Ce este credinţa adevărată, dacă nu sfârşitul firesc şi încununarea oricărei cunoaşteri temeinice?" (*ib.*, vol. IV, p. 156).

75. Traducerea dată în text diferă de cea curentă şi este îndreptată conform studiului respectabilului meu maestru, profesorul M.D. Muretov: *Cunoaşterea parţială şi cunoaşterea de sine* (*Curierul teologic*).

76. L.N. Tolstoi, *Confesiune*, Moscova, 1907, Edit. Mediatorul, p. 74. Total în opoziţie cu această arbitrarietate tolstoiană raţionalistă este principiul ascultării şi răstignirii raţiunii, promovat de K.N. Leontiev. „Eu mă supun ortodoxiei... întru totul, spune el. Nu recunosc în ea numai ceea ce este convingător pentru mintea şi inima mea, ci şi ceea ce îmi repugnă... *Credo, quia absurdum*... Mă voi exprima altfel: cred şi în ceea ce mi se pare absurd din pricina neputinţei omeneşti în general şi a minţii mele în particular. Lucrul acela, să presupunem, nu este cu adevărat absurd prin sine însuşi, dar pentru mine pare că este absurd... Totuşi, eu cred şi mă supun. Acesta este, poate, chiar cel mai bun soi de credinţă. De pildă, un sfat care ni se pare raţional, îl putem accepta de la orice ţăran inteligent. O idee străină ne-a frapat mintea cu adevărul ei. Ce ar fi uimitor dacă am accepta-o? I te supui involuntar şi te miri numai cum de nu ţi-a venit în gând mai înainte. Dar, când ai încredere într-o autoritate spirituală, a te supune ei împotriva raţiunii tale şi a gusturilor tale, formate de-a lungul multor ani de alt fel de viaţă, a te supune în mod arbitrar şi forţat în pofida unei întregi furtuni de proteste interioare, aceasta este, mi se pare, credinţa cea adevărată" (K.N. Leontiev, *Părintele Clement Sedergholm*, ed. a 2-a, Moscova, 1882, p. 99).

77. Despre „pariul lui Pascal" cu privire la Dumnezeu, unde ca miză servesc desfătările iluzorii ale vieţii pământeşti, iar drept câştig fericirea veşnică, v.: B. Pascal, *Pensées*, X, 1 (foarte multe ediţii ale textului original şi ale traducerilor în toate limbile).

Analiza acestui pariu şi critica ideii lui Pascal este făcută, pe lângă lucrările generale despre Pascal, în articole speciale: Sully Prudhomme, *Le sens et la portée du pari de Pascal* (*Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1890, pp. 285-304). – L. Dugas et Ch. Riquier, *Le pari de Pascal* (*Revue Philosophique*, t. 50, 1900, septembre, pp. 224-245). – Ch. Riquier, *A propos du pari de Pascal* (*ib.*, décembre, pp. 650-651). – J. Lachelier, *Sur le pari de Pascal* (*ib.*, t. 51, 1901, juin). – P.S. de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (introducere la a sa *Théorie analytique des probabilités*, Paris, 1812 [1814, 1820]), *Oeuvres*, t. 7, Paris, 1886; trad. rusă: Laplace, *Încercare de filozofie a teoriei probabilităţilor*, trad. de A.I.V., sub red. A.K. Vlasov, Moscova, 1908, pp. 117, 122. Aici se face propriu-zis critica formei matematice a pariului lui Pascal, inventată de matematicianul englez Craig. Raţionamentele lui Laplace şi, probabil, ale lui Craig păcătuiesc printr-o grosolană neînţelegere a ideii de veşnicie.

O idee de felul celei enunţate de Pascal a fost afirmată anterior lui (1623-1662), mai întâi de către Arnobiu († 304), care raţionează în felul următor: *„Non credimus, inquitis, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquent, cum imminentia, et nondum cassa, nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur, non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu: nonne purior ratio est, ex ducibus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenerit,*

aperiatur non fuisse mendacium" (Arnobiu, *Contra păgânilor*, II, 4; P.L., t. V, 815 B – 816 A) şi apoi de Raymond Sebond (sfârşitul secolului al XIV-lea – 1437), în a sa *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (1487). *Cf.* V. Droz, *Le scepticisme de Pascal*, p. 71, note).

Renouvier (în *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, pp. 65 *sqq.*) vedea în această idee rezumatul sau chiar punctul de plecare al unei filozofii profunde. Într-adevăr, ea a fost folosită de către W. James într-o versiune simplificată şi sărăcită, mai întâi în conferinţa sa *Will to Believe* [*Voinţa spre credinţă*] (W. James, *Will to Believe*, în rusă: *Dependenţa credinţei de voinţă şi alte încercări de filozofie populară*, trad. din engl. de S.I. Ţereteli, Sankt-Petersburg, 1904), iar apoi a fost pusă la baza curentului filozofic cunoscut sub numele de *pragmatism*. Nu e greu de observat o anumită înrudire a acestuia cu *tutiorismul* jansenist, însă pragmatismul, care este astăzi la modă şi a provocat în literatură nenumărate *pro* şi *contra*, este lipsit de măreţia tragismului şi acţiunii ascetice şi, totodată, este atât de comod, încât a reuşit să se insinueze în inima publicului care nu caută decât doctrine *comode*.

Citez câteva lucrări în limba rusă care analizează *pragmatismul*: Ch. Pierson, *Gramatica ştiinţei*, trad. după ed. a 2-a engl. de V. Bazarov şi P. Iuşkevici, Sankt-Petersburg, 1911, Edit. Măceşul. – W. James, *Pragmatismul*, trad. de P. Iuşkevici, Sankt-Petersburg, 1910, Edit. Măceşul. – L.M. Lopatin, *Prezentul şi viitorul filozofiei* (*Caracteristici şi discursuri filozofice*, Moscova, 1911, Edit. Calea; *Probleme de filozofie şi psihologie*, vol. 103). – V.F. Ern, *Meditaţii despre pragmatism* (*Lupta pentru logos*, Moscova, 1911, pp. 1-25; *Săptămânalul de Moscova*, 1910, N° 17-18). – Al. Balaban, *Pragmatismul* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, 1909, vol. 99 /IV/, sept.-oct., pp. 574-618). Tot aici, la pp. 574-575 şi 598, se dau indicaţii bibliografice despre *pragmatism*. – S.S. Glagolev, *Un nou tip de filozofie* (*Pragmatismul şi meliorismul*), în *Curierul teologic*, anul XVIII, 1909, decembrie, pp. 578-616. – P.S. Strahov, *Pragmatismul în ştiinţă şi religie* (apropo de cartea lui W. James, *Varietăţile experienţei religioase*), în *Curierul teologic*, anul XIX, 1910, mai, pp. 112-131; iunie, pp. 295-314. – Lazarev, *Pragmatismul* (*Gândirea rusă*, 1909, octombrie). – M. Eber, *Pragmatismul. Studiul diferitelor lui forme*, trad. Z.A. Vvedenski, sub red. M.A. Liharev, cu o introducere de prof. Al.I. Vvedenski, Sankt-Petersburg, 1911. – J.A. Berman, *Esenţa pragmatismului. Tendinţe noi în ştiinţa gândirii*, Moscova, 1911, XII + 240 pp.

În ce priveşte vasta literatură străină asupra pragmatismului, se pot afla indicaţii în cartea amintită a lui James, în articolul lui Al. Balaban etc. Mai menţionăm: André Lalande, *Pragmatisme et pragmaticisme* (*Revue Philosophique*, 31e an., t. 61, 1906, février, pp. 121-156) (se trec în revistă studiile principale despre pragmatism). – J. Bourdeau, *Pragmatisme et Modernisme*, Paris, 1909 („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan). – P. Hermant et A. van der Waele, *Les principales théories de la logique contemporaine*, Paris, 1909 („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan), pp. 207-230. – Fr. Paulhan, *Antipragmatisme et Hyperpragmatisme* (*Revue Philosophique*, 34e an., t. 67, pp. 611-625). – A. Schinz, *Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie* („Bibliothèque de philosophie contemporaine", F. Alcan, Paris, 1909).

78. V. n. 77.

79. *Cf.* exclamaţia unei fete, în calea ei către Dumnezeu: „Doamne, dacă Tu exişti, arată-mi care este adevărul şi dă-mi putinţa de a-l cunoaşte!" (vezi: P. Florenski, *Problemele conştiinţei religioase*, Serghiev Posad, 1907, scrisoarea a II-a, p. 17, *Creştinul*, 1907). Şi încă: „De vreau sau nu vreau, Hristoase Mântuitorule, mântuieşte-mă! Repede, repede, căci sunt pierdut!" (*Rugăciunea a 8-a de dimineaţă către Domnul nostru Iisus Hristos*).

80. Macarie cel Mare, *Omilia a VII-a*, 3; P.G. XXXIV, 525.

81. Herzog und Hauck, *Realencyclopädie für protestantliche Theologie*, 3-te Auflage, Bd. 6, Leipzig, 1899, SS. 674 und ff., Artikel „Glaube".

Consideraţii lingvistice şi filozofice despre cuvintele „credinţă" şi „a crede" vezi în cartea lui A.I. Strunikov, *Credinţa drept certitudine conform doctrinei ortodoxe*, Samara, 1887, pp. 35-58, dar trebuie să ţinem cont de faptul că autorul este înclinat să apropie noţiunile de „credinţă" şi „a crede" de „cunoaştere" şi „a cunoaşte".

V. Scrisoarea a IV-a: *Lumina Adevărului*

82. *Cf.* Fericitul Augustin, „Dumnezeu-Treimea este unul, unicul, mare, adevărat, drept, Adevărul, *est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax,* veritas" (*De Trinitate,* VIII 3 [II]. *S. Augustini Opera omnia,* editio Parisina altera, t. VIII 2, Parisiis, 1837, col. 1322). „Dumnezeu, zice el, este acel adevăr imuabil care cu adevărat se numeşte legea tuturor ştiinţelor şi ştiinţă a atotputernicului Artist, *est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis*" (*De vera religione,* 57; *S. Aurelii Augustini Opera,* t. I, secunda editio Veneta, Venetiis, 1756, col. 976).

După G. Cohen, Dumnezeu este „Centrul tuturor ideilor, Ideea Adevărului, *Zentrum allen Ideen, die Idee der Wahrheit*" (*System der Philosophie,* Bd. II, *Ethik des reinen Willens,* 1904, S. 417 ff.).

Aceeaşi idee despre Dumnezeu ca izvor şi purtător esenţial al oricărei dreptăţi o aflăm şi în concepţia populară despre viaţă. Astfel, de pildă, în repertoriul poeţilor lirici, peregrini din Galiţia, intră „cântecul războinic"; el este cântat în ritul latin din Galiţia de „Ziua Morţilor", 1 noiembrie după stil nou, când se face pomenirea tuturor celor răposaţi. În acest imn se spune, între altele: „Lăudăm pe unul Dumnezeu,/ Iisus Hristos cel *drept,*/ Ale căruia sunt cerul şi pământul..." (Miron, *Cântarea războinică,* în *Trecutul kievean,* 1888, decembrie, N° 12, vol. 23, p. 146). Iisus Hristos *cel drept,* adică Cel în care prin excelenţă trăieşte dreptatea, în care sălăşluieşte *toată* dreptatea, Logosul, Cuvântul Adevărului întrupat al lui Dumnezeu; Iisus Hristos cel drept – norma, legea şi izvorul oricărei fapte de dreptate.

83. Arhiep. Antonie (Hrapovitki), *Convorbirea unui creştin cu un mahomedan despre adevărul Preasfintei Treimi* (*Opere complete,* Poceaev, 1906, vol. 4, pp. 204-214). – *Idem, Ideea morală a dogmei Preasfintei Treimi* (*ib.,* Kazan, vol. 2, pp. 5-30; *Biblioteca de religie şi filozofie,* fasc. XI, Vîşnii-Volocek, 1906). V. analiza acestui discurs în: N.F. Fedorov, *Filozofia lucrării comune* (articole, idei şi scrisori, editate sub red. lui A.A. Kojevnikov şi N.P. Peterson), Vernîi, 1906, vol. 1, pp. 33-37, nota 5. – M.M. Tariaev, *Evanghelia* (*Bazele creştinismului,* vol. 2, ed. a 2-a, Serghiev Posad, 1908). – N.N. Sagarda, *Întâia Epistolă Sobornicească a Sfântului Apostol şi Evanghelist Ioan Teologul. Analiză mistagogică-exegetică,* Poltava, 1903. – *Idem, Deosebiri caracteristice în dezvoltarea şi expunerea de către Sf. Ap. Ioan a învăţăturii creştine* (*Lectură creştină,* 1904, vol. 1, N° 6, iunie). – B.M. Melioranski, *Despre Trinitate* (*analiza criticii lui L.N. Tolstoi*), fascicule din revista *Vocea Bisericii,* Sankt-Petersburg, 1907.

Dumnezeu, spune Fericitul Augustin, *„non bonus animus aut bonus angelus, aut bonum coelum; sed* bonum bonum". El este *„non alio bono bonum, sed bonum omnis boni".* El este *„non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum"* (*De Trinitate,* VIII 4 /III/; *S. Augustini Opera omnia,* editio Parisina altera, Parisiis, 1837, t. VIII 2, col. 1323).

84. Folosesc terminologia şi distincţia propuse de Schelling.

85. V. nota 74.

86. Ideea este dezvoltată şi apărată cu ardoare în cartea lui V.F. Ern, *Lupta pentru Logos. Încercări filozofice şi critice,* Moscova, 1911, Edit. Calea.

87. Asupra noţiunii de *„ieşire din sine"* a subiectului cunoscător se opreşte insistent, în literatura rusă, † prinţul S.N. Trubeţkoi (*Metafizica Greciei antice,* Moscova, 1890; *Opere,* vol. 3, Moscova, 1910).

De noţiunea de „intrare" a obiectului de cunoaştere în subiectul cunoscător s-a ocupat mai mult decât alţii N.O. Losski, în cartea *Fundamentarea intuitivismului,* Sankt-Petersburg, 1906 şi în *Analele Facultăţii de istorie şi filozofie a Universităţii Imperiale din Sankt-Petersburg,* LXXVIII. V. expunerea aceloraşi păreri în a sa *Introducere în filozofie,* partea I: *Introducere în teoria cunoaşterii,* Sankt-Petersburg, 1911, pp. 231-269.

Cartea lui N.O. Losski a provocat o polemică destul de animată, care a explicat în mare parte unele chestiuni obscure. Dintre articolele referitoare la această polemică, menţionăm: A. Askoldov, *Noua teorie gnoseologică a lui N.O. Losski,* (*Revista Ministerului Învăţământului Public,* serie nouă V, 1906, N° 10, partea a II-a, pp. 413-441). – *Idem, Despre intuitivismul gnoseologic* (*Probleme de filozofie şi psihologie,* XCVI, pp. 561-570). – A.I. Vvedenski, *O nouă şi facilă demonstraţie a criticismului filozofic,* Sankt-Petersburg, 1909. – N.O. Losski, *Să fie oare întemeiată noua şi facila demonstraţie a criticismului filozofic?* (*Revista Ministerului Învăţământului Public,* 1909, N° 7), contra criticii lui Vvedenski. – A.I. Vvedenski, *Logica drept parte a teoriei cunoaşterii,* ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1912, pp. 207-214, 252-253, 275-287, 356-358 (replică la Losski). – L.M. Lopatin, *O nouă teorie a cunoaşterii* (*Probleme de filozofie şi psihologie,* XXXVII, pp. 185-206). – N.O. Losski, *În apărarea intuitivismului* (apropo de articolele lui A. Askoldov: „Noua teorie gnoseologică a lui N.O. Losski" şi al prof. L. Lopatin: „O nouă teorie a cunoaşterii"), *Probleme de filozofie şi psihologie,* XCIII, pp. 449-462. – N.A. Berdiaev, *Filozofia libertăţii,* Moscova, 1911, cap. IV, pp. 97-127. – S.I. Povarnin, *Despre „intuitivismul" lui N.O. Losski,* Sankt-Petersburg, 1911. – N.O. Losski, *Răspuns lui S.I. Povarnin cu privire la critica intuitivismului,* Sankt-Petersburg, 1911; etc.

Aceleaşi concepţii le avea şi renumita şcoală kieveană de istorie a gândirii, care se ralia platonismului şi idealismului german. Printre reprezentanţii acestei şcoli trebuie să-i amintim pe rectorul Academiei Teologice din Kiev, arhimandritul Inochentie Borisov, devenit apoi arhiepiscop al Kersonului, după părerea căruia „numai credinţa suprimă prăpastia de netrecut care se cască între noi şi obiectele cunoaşterii noastre, numai ea sfâşie *perdeaua de nepătruns care ascunde existenţa lucrurilor*" (Inochentie, arhiep. de Kerson, *Opere,* ed. Wolf, vol. 10). Aceeaşi opinie o împărtăşeau şi prietenii lui: O.M. Novitki, V.S. Karpov, S.S. Gogoţki, I.M. Skvorţov, Mihnevici, Avsenev, Amfiteatrov. Dintre reprezentanţii mai târzii ai aceleaşi şcoli trebuie să-i amintim mai ales pe P.D. Iurkevici şi M.A. Ostroumov, care era apropiat de O.M. Novitki ca spirit, deşi nu era din Kiev.

De altfel, oricât de diferite ar fi căile de abordare a noţiunilor „ieşire" şi „intrare", punctul lor final este acelaşi. Ambele metafore semnifică acelaşi act de unire interioară a subiectului cu obiectul cunoaşterii.

88. J. Böhme, *Aurora,* S. 37 (*Schriften,* herausgegeben von U.W. Schiebler, 1831-1847, 2-te Aufl., 1861 ff.).

John Pordage, un alt mistic din sec. al XVII-lea, se exprimă în acelaşi fel: „Acest Al Doilea Număr al Acestei Tri-Unimi... poate fi numit şi *Inima lui Dumnezeu,* deoarece el este naşterea Sa centrală şi total interioară, centrul şi sediul Iubirii Sale, de unde această Iubire se revarsă iarăşi şi se răspândeşte în întreaga Fiinţă Divină şi în tot ce poate exista în afara Ei" (*Metafizica divină şi adevărată,* partea I, vol. I, cap. V, § 101, p. 113) (v. nota 126).

89. „Nu există mijloace de a explica cum poate o monadă să suporte o schimbare în fiinţa sa interioară din partea unei alte făpturi, deoarece în ea nu se poate disloca nimic şi nici nu poate fi concepută în ea o oarecare mişcare *internă* care ar putea fi provocată, dirijată, mărită sau micşorată în interiorul monadei, cum este posibil în substanţele *compuse,* unde există schimbări în raporturile dintre *părţi.* Monadele n-au deloc *ferestre* prin care ar putea să intre sau să iasă ceva din ele, *les monades n'ont point des fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.* Accidentele nu se pot detaşa sau mişca în afara substanţei, precum făceau altădată la scolastici speciile sensibile (*species sensibiles*). Aşadar, nici substanţele, nici accidentele nu pot pătrunde în monadă din afară" (G.W. Leibniz, *Monadologie,* 7; *Opera philosophica,* ed. J.E. Erdmann, 1840, p. 705).

90. V. demonstraţiile în: Louis Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris, 1901, note X, sur la définition de l'amour, pp. 567-573).

91. G.W. Leibniz, *Opera philosophica,* ed. J.E. Erdmann, 1840, p. 118; *cf. Nouveaux Essais,* II, cap. 20, § 4.

92. Referinţe exacte v. în cartea lui Couturat (nota 90), de unde sunt luate citatele inserate în text.

93. Chr. Wolfius, *Psychologia empirica,* 1738, § 633.

94. Chr. Wolf, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben des Menschen,* 1721, I, § 449.

95. M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in dem metaphysischen Wissenschaften*, 1764, 2-te Aufl., 1786, I, 2, 48. (Notele 93, 94, 95 sunt din Rud. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Bd. II, Berlin, 1910, S. 712, Art. *„Liebe"*).

96. Intelectualismul lui Spinoza trece prin toată *Etica* lui, fiind exprimat în mod evident mai ales în partea a II-a. „Sufletul, spune Spinoza, este un *lucru cugetător, res cogitans*" (Ben. de Spinoza, *Ethices*, Pars II, Def. 3; *Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et S.P.N. Land, vol. I, Hagae Comitum, 1882).

97. Ben. de Spinoza, *Ethices*, Pars III, VI (*ib.*).

98. Schelling, *Studii filozofice despre esenţa libertăţii omeneşti*, trad. L. Meerovici, Sankt-Petersburg, ed. D.E. Jukovski, 1908, p. 19. Şi într-adevăr, în *Etica* se întâlneşte la fiecare pas cuvântul preferat al lui Spinoza, „lucru", *res*. El vorbeşte mereu despre *lucrul* nevăzut sau iubit şi însuşi Dumnezeu este numit „lucrul cugetător". Ar fi inutil să recurgem la citate, deoarece ar trebui să ne referim aproape la fiecare pagină a *Eticii*. Totuşi, nu este de crezut ca această pasiune pentru cuvântul „lucru" să ţină numai de maniera literară a filozofului; în primul rând, această manieră este foarte expresivă şi, în al doilea rând, Spinoza vorbea întotdeauna despre „iubirea pură" pentru oameni, obiecte, stări, reunindu-le prin cuvântul „lucru".

99. Terminologie introdusă de către Aristotel (*Methaphysica*, X, 3, 1054 a 32; X, 8, 1058 a 18; VII, 11, 1037 b 7) (v. *infra*, nota 102).

100. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, 1803-1815, part. III, ch. I, p. 160 (citat după Eisler, *Wörterbuch*, Bd. I, S. 543).

101. M. Palágyi, *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903, S. 167 (Eisler, S. 44): *„Dieselbe Wahrheit ist es..., die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten dargestellen kann"*.

102. Aristotel, *Metafizica*, V(Δ), 9 (*Opera* edidit Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, vol. II, p. 1018 a, 7-10; *Die Methaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übersetzung und Kommentar von Albert Schwegler. Tübingen, 1847, Bd. I, S. 107). Traducerea franceză a lui J. Barthélémy-Saint-Hilaire ne redă astfel această scrisoare: *„Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu'il s'agisse d'un être unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit par exemple qu'un seul et même est identique à lui-même; et alors on considère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un"* (*Méthaphysique d'Aristote*, traduite en français... par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, t. II, Paris, 1879, p. 135, livre V, ch. IX, § 6).

La traducătorii ruşi P. Pervov şi V. Rozanov, definiţia identităţii, care ne preocupă, se citeşte astfel:

„De aici este evident că identitatea este un fel de unitate a existenţei, când (lucrurile) sunt mai multe sau când unul este utilizat ca şi cum ar fi mai multe, de pildă, atunci când se spune despre cutare lucru că este identic cu sine, căci în acest caz este utilizat ca şi cum ar fi două obiecte" (*Metafizica lui Aristotel*, trad. şi comentarii după originalul grec de P. Pervov şi V. Rozanov, fasc. I, cărţile I-V, Sankt-Petersburg, 1895, p. 160, cartea V, IX, 3).

În sfârşit, în traducerea germană a lui Schwegler citim: *„Woraus sich ergibt, dass die Einerleiht eine gewisse Einheit ist, entweder von Mehreres dem Seyn nach, oder von Einem, das man aber als ein Mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt, etwas sey mit sich selbst einerlei man behandelt in diesem Fall das Eine als wäre es eine Zweiheit..."* (Bd. II, 5-tes Buch, cap. 96, § 82).

103. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, ch. 27, § 9.

104. „Ca reprezentări, toate fenomenele posibile, spune Kant, aparţin unei depline conştiinţe de sine posibile. Dar această conştiinţă de sine, ca reprezentare transcendentală, posedă în mod necesar şi cu certitudine *apriorică* identitatea numerică, deoarece, fără mijlocirea acestei apercepţii iniţiale, nimic nu poate intra în domeniul cunoaşterii. Fiindcă această identitate trebuie să intre în mod necesar în sinteza întregii pluriformităţi a fenomenelor, din moment ce ele trebuie să devină cunoaştere empirică, fenomenele sunt subordonate condiţiilor *apriorice* cărora sinteza lor (aprehensia) trebuie să se

conformeze întotdeauna. *Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss; weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hinein kommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss"* (Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Text der Ausgabe 1781 /A/. Elementarlehre, II Th., 1 Abth., 1 Buch, II Hauptst. 2 Absch., § 113; Herausgegeben von K. Kehrbach, Verlag von Ph. Reclam, 2-te Aufl., Leipzig, § 125; *apud* traducerea lui N.O. Losski, Sankt-Petersburg, 1907, p. 93). Această „identitate a conştiinţei mele în diferite momente este numai o condiţie formală a ideilor mele şi a legăturii dintre ele, însă nu dovedeşte deloc identitatea numerică a subiectului meu, *es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität, meines Subjects"* (*ib.*, Elementarlehre, II Th., II Abth., II Buch, I Hauptsch. Ausg. 1781 /A/, S. 363. Reclam, S. 308; trad. N.O. Losski, p. 232). „Dacă eu nu vreau să cunosc prin experienţă identitatea numerică a unui obiect exterior, trebuie să observ aspectul stabil al fenomenului, la care, ca subiect, se referă restul ca atribut şi să remarc identitatea acestui aspect în timp ce toate celelalte din el se schimbă. Or, eu alcătuiesc un obiect al sentimentului interior, care este tot timpul numai forma sentimentului interior. Prin urmare, orice definiţie consecventă a sufletului meu eu o raportez la eul identic numeric în orice moment, adică la forma de intuire interioară a sinelui. Acestea fiind spuse, ideea că sufletul este persoană nu ar trebui considerată ca rezultat al unei deducţii, ci ca o judecată perfect identică a conştiinţei de sine în timp, şi acesta este motivul în virtutea căruia ea este valabilă *a priori*. Într-adevăr, sensul acestei teze se reduce propriu-zis numai la faptul că în tot timpul, când eu am conştiinţă de sine, conştientizez acest timp ca aparţinând unităţii eului meu şi e absolut indiferent dacă voi spune că tot acest timp se află în mine ca unitate individuală sau că eu, cu identitatea mea numerică, mă aflu în tot acest timp. *Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles Uebrige als Bestimmung bezieht, acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloss die Form des Sinnern innes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst in aller Zeit, d.i. in der Form der innerer Anschauung meiner Selbst (...) es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in allerdieser Zeit befindlich"* (*ib.*, S. 362; Reclam, SS. 307-308; trad. Losski, pp. 231-232).

105. După expresia lui Staudinger, Cohen este „căpetenia, *der Altmeister*, neokantianismului" (F. Staudinger, *Cohens Logik d. reinen Erkenntis und d. Logik d. Wahrnehmung*, „Kantstudien", 1903, VIII, 1).

106. H. Cohen, *System der Philosophie*, Bd. II, Berlin, 1902. Erste Klasse, 2, S. 78.

107. Ideea opoziţiei între creaţia vie în timp şi finitul mecanic în spaţiu sau, ceea ce este aproape acelaşi lucru, ideea opoziţiei dintre lucru şi persoană se află la baza celor mai recente „filozofeme" ale lui Henri Bergson şi William Stern. Dar nici în prima sa versiune, nici în a doua, gândirea nu are forţa să facă o breşă în *vitalism*, care, ce-i drept, nu este mecanic, dar nici personal. Aceste „filozofeme" nu sunt decât un ontologism *vital*, şi drept dovadă poate servi faptul că în cea mai personalistică din ele, în sistemul lui W. Stern, se face încercarea de *a defini persoana*. Acest fapt este suficient pentru a ne convinge de caracterul *impersonal* al acestei filozofii. Cum se face? Cred că ambii filozofi, chiar dacă le repugnă *reitatea* legată indisolubil de raţionalism, nu se decid totuşi să o rupă deschis cu el, cu alte cuvinte, n-au curajul să accepte *asceza credinţei*. Nemulţumiţi de raţiune, ei încearcă totuşi, într-un mod discret şi nescandalos, să evadeze din regatul acesteia, prefăcându-se că îi continuă opera. Şi unuia şi celuilalt îi este străin aspectul

tragic, însă prin blândeţe, „cu binişorul", nu este posibilă depăşirea raţiunii. Rezultă că, în fapt, Bergson nu vorbeşte aproape deloc despre persoană (şi aceasta este poziţia cea mai rezonabilă!), iar Stern, în cartea sa, folosind la tot pasul cuvântul *Person, defineşte* persoana, adică o consideră ceva posibil de a fi cuprins de raţiune, şi noţiunea de *obiect*, această raţiune în raţiune, o explică prin opoziţie cu noţiunea de persoană. De altfel, iată care este definiţia persoanei, după W. Stern: *„O persoană* este o existenţă care, în pofida pluralităţii părţilor ei, formează o unitate reală, *sui generis* şi având valoarea ei în sine, şi în această calitate, pe lângă pluralitatea funcţiilor ei parţiale, efectuează o activitate de sine, care vizează o finalitate. *Un lucru* este opoziţia contradictorie a persoanei. El este o existenţă care, fiind compusă din mai multe părţi, nu posedă o unitate reală, *sui generis* şi integrală şi, îndeplinind mai multe funcţii parţiale, nu efectuează vreo activitate de sine, care să vizeze o finalitate. *Eine* Person *ist ein solche Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunctionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt. Eine* Sache *ist das contradictorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und das, in vielen Teilfunctionen functionierend, keine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt"* (L. William Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, Erster Band: *Abteilung und Grundlehre*, Leipzig, 1909, Einführung, S. 16. Traducerea definiţiilor, *apud* Frank [v. nota 2], p. 172). În continuare (SS. 19 ff.), W. Stern dă „explicaţiile" acestor definiţii.

108. *Bernardi Carevallensis Opera*, ed. Mabillon, 1719. *De dil. Dei*, I, 1.

109. N.N. Sagarda, *Întâia Epistolă Sobornicească a Sf. Ap. şi Ev. Ioan Teologul*, Poltava, 1903 (v. nota 83).

110. Εὐχολόγιον. 'Εν 'Ρώμῃ, 1754, p. 75. Citatele următoare sunt după acelaşi Εὐχολόγιον.

111. V.: S.I. Sobolevski, *Despre sensul cuvintelor „Cu înţelepciune să luăm aminte!"* (*Pelerinul*, 1906, octombrie, partea a II-a, pp. 586-588).

112. A. Almazov, *Istoricul rânduielii Botezului şi Mirungerii*, Kazan, 1884, cap. X, pp. 219-240. – N.C. Celţov, *Formele vechi ale Simbolului Credinţei Bisericii Ortodoxe sau aşa-numitele simboluri apostolice*, Sankt-Petersburg, 1869.

113. Εὐχολόγιον, v. nota 110.

114. Oricum, nu trebuie să înţelegem această echivalenţă în sens metaforic: aici se indică negrăita lumină mistică a Adevărului; v. *infra*, nota 128.

115. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere*, P.G. XLVI, 96 C.

116. Îl dăm integral în traducerea lui M.D. Muretov:

IMNUL DRAGOSTEI

al apostolului Pavel

I. Prolog

Râvniţi la darurile cele mai bune
Şi vă arăt încă o cale care le întrece pe toate.

II. Strofa I

Dacă în limbi
Omeneşti grăiesc
Şi chiar îngereşti,
Iar dragoste nu am,
Făcutu-m-am aramă sunătoare
Şi chimval răsunător.

Şi de am darul proorociei
Şi cunosc toate tainele,
Şi orice ştiinţă
Şi de am toată credinţa
Care mută şi munţii din loc,
Iar dragoste nu am,
Nimic nu sunt
(Nici un folos nu-mi este).

Şi de mi-aş împărţi averea,
Şi dacă trupul îmi voi da
Să fie ars, iar dragoste nu am,
Nici un folos nu-mi este.

III. Strofa a II-a

Dragostea mult rabdă:
Dragostea se milosteveşte,
Dragostea nu pizmuieşte,

Nu se laudă,
Nu se trufeşte,

Nu cunoaşte necuviinţa,
Nu caută ale sale,
Nu se mânie,
Nu gândeşte răul,

Nu se bucură de nedreptate,
Ci se bucură de adevăr.

Toate le suferă,
Toate le crede,
La toate nădejde are,
Toate le rabdă.

IV. Strofa a III-a

Dragostea niciodată nu conteneşte,
Deşi profeţiile vor dispărea,
Limbile vor înceta,
Şi ştiinţa va pieri
Numai în parte cunoaştem,
În parte proorocim;
Când va veni însă desăvârşirea,
Acest „în parte" va dispărea.

Când eram copil,
Vorbeam ca un copil,
Şi gândeam ca un copil.
Când însă am devenit bărbat,
Am părăsit copilăria mea
Căci acum vedem doar prin oglindă întunecată,
Iar atunci faţă către faţă;

Acum cunosc în parte,
Iar atunci voi cunoaşte precum sunt cunoscut şi eu.
Asfel, rămân

Credinţa, nădejdea, dragostea,
Această treime,
Dar mai mare între ele: dragostea.

V. Epilog

Căutaţi Dragostea
Şi râvniţi spre darurile cele duhovniceşti,
Dar mai ales ca să proorociţi.

(M.D. Muretov, *Imnul dragostei din Noul Testament în comparaţie cu „Banchetul" lui Platon şi „Cântarea Cântărilor"*, *Curierul teologic*, N° 11-12/1903; şi extrasele separate)

117. Pe tema deosebirii între altruism şi iubirea creştină s-au scris multe, mai ales de către Sfinţii Părinţi; din literatura nouă voi menţiona aproape la întâmplare: K.N. Leontiev, *Creştinii noştri cei noi* (*Opere*, ed. V.M. Sablin, Moscova, 1912, vol. 8). – L.A. Tihomirov, *Altruism şi iubire creştină*, Vîşni-Volocek, 1905 (*Biblioteca de filozofie şi religie*, fasc. IX). – M.A. Novoselov, *Umanismul. Sensul şi importanţa lui în noua istorie a umanităţii* (Moscova, 1912, *ib.*, fasc. XXVII). – *Idem*, *Justificarea psihologică a creştinismului* (Moscova, 1912, *ib.*, fasc. XXVIII). – A.A. Sokolovski (dr. în med.), *Religia iubirii şi egoismul*, partea I, Moscova, 1891. – Prot. A.M. Ivanţov-Platonov, *Învăţătura creştină despre dragostea pentru omenire în comparaţie cu extremismele doctrinelor socialiste* (Moscova, 1884 şi în *Douăzeci de ani de preoţie*, culegere de cuvinte şi omilii ale protopopului Ivanţov-Platonov).

118. Despre noţiunea de „umilire de sine" în sens strict teologic, referitor la Iisus Hristos, v.: M.M. Tareev, *Umilirea de sine a Domnului nostru Iisus Hristos* (Moscova, 1901, IX + 192 + II pp.), unde există o bibliografie a problemei. – *Idem*, *Umilirea de sine a lui Hristos* (*Bazele creştinismului*, vol. I, ed. a 2-a, Serghiev Posad, 1908, pp. 7-134). Lucrarea conţine aceleaşi opinii ca şi precedenta, dar într-o formă parţial simplificată, parţial completată. – A. Cekanovski, *Câteva clarificări asupra învăţăturii despre umilirea de sine a Domnului nostru Iisus Hristos* (expunerea şi analiza critică a teoriilor kenotice cu privire la persoana lui Iisus Hristos), Kiev, 1910, IV + 220 pp.

119. Ideea de „injustete" a existenţei individuale şi a morţii ca proces de întoarcere în existenţa generală primitivă a fost exprimată într-o formă mai mult sau mai puţin articulată de mulţi filozofi greci sau, mai bine zis, a fost subînţeleasă aproape de către toţi. Probabil, ea era baza acelui complex de idei care reflecta şi suscita experienţele misterelor. E foarte posibil ca această idee să fi fost de provenienţă orientală, deşi putea foarte bine să fie şi pe deplin autohtonă, căci abolirea limitelor personale şi beţia fuziunii cu întreaga existenţă, produse de mistere, erau suficiente pentru a da naştere ideii de stare păcătoasă a existenţei individuale şi ideii de fericire şi, prin acestea, ideii de sfinţenie primordială, de existenţă în afară de sine.

Cu mai multă claritate exprimă această idee Anaximandru. Conform unei informaţii a lui Teofrast, păstrată de către Simplicius, „Anaximandru, fiul lui Praxiad din Milet, discipolul şi succesorul lui Thales, afirmă că infinitul este principiul, ἀρχή, şi cauza materială, στοιχεῖον, a toate. El a fost primul care a introdus cuvântul «principiu», a emis ipoteza că acesta nu este nici apa, nici altul dintre aşa-numitele elemente, ci o cu totul altă natură infinită, din care se formează toate cerurile şi toate universurile din ele. Din acest «principiu» îşi primesc naşterea toate lucrurile şi, conform necesităţii, nimicirea, căci într-un moment anume ele suferă pedeapsa şi răsplata pentru injustetea reciprocă; aşa se exprimă el, folosindu-se de forme prea poetice, ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων" (*Theophrasti physic. opinionum*, fr. 2; *in Simplicii in Aristot. Physic*, f. 6, 36-54. – Hermannus Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879, p. 475).

Totuşi Teofrast, în aceste fraze profunde, e departe de a avea dreptate când vede în cuvintele lui Anaximandru expresii „prea poetice", deşi este puţin probabil să aibă deplină dreptate un istoric „ontologist" al filozofiei, care afirmă, pe baza studiului credinţelor

egiptene, că şi „la vechii filozofi greci, prin cuvintele νόμος, δίκη se înţelege spaţiul primordial" şi că „de aceea şi aici ἀδικία lucrurilor nu este altceva decât deviaţia lor de la spaţiul primordial, iar τίσις, răsplată, nu înseamnă altceva decât întoarcerea lor în spaţiul nemărginit" (O.M. Novitki, *Dezvoltarea treptată a doctrinelor filozofice vechi în legătură cu dezvoltarea credinţelor păgâne*, Kiev, 1860, partea II, p. 93, nota 81. Despre religia egiptenilor, *cf. ib.*, partea I, nota 5). Ideea generală a lui Anaximandru este simplă şi anume: „Nedreptatea înseamnă izolare, opoziţie reciprocă, despărţire; dreptatea triumfă prin nimicirea a tot ce se deosebeşte, lucrurile despărţite se întorc la elementele lor. Iar acestea din urmă sunt absorbite de nemărginitul în sânul căruia se nasc şi se nimicesc universuri nemărginite" (Prinţul S.N. Trubeţkoi, *Istoria filozofiei antice*, partea I, Moscova, 1906, p. 66. *Cf.* T. Gomperz, *Cugetătorii greci*, trad. după ed. a 2-a germ. de E. Herzog şi D. Jukovski, Sankt-Petersburg, 1911, vol. I, p. 50); dar, ca şi celelalte teorii ale metafizicii de început, această idee este oglindirea unei psihologii mistice concrete şi, mai exact, a reprezentărilor orfice despre suflet, care iau naştere pe baza misterelor, nefiind construcţii ale raţiunii abstracte. V.: Gomperz, *ib.*, cap. V: „Doctrina orfico-pitagoreică a sufletului", p. 108. – S.S. Glagolev, *Religia greacă*, partea I: „Credinţele", Serghiev Posad, 1909, cap. V: „Teologia orficilor", p. 216. – R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache*, Leipzig, 2-te Aufl., 1910; trad. autorizată de autor: *Misterele antice şi creştinismul*, Moscova, 1912.

120. R. Hamerling, *Die Atomistik des Willens*, 1891, Bd. II, S. 164 (*apud* R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. II, S. 713).

121. Ideea deplinei singularizări a valorilor şi a daturilor, a datoriei şi a actualităţii, a normelor şi a faptelor este poate cea mai caracteristică pentru mişcarea neokantiană a filozofiei, atât în sensul restrâns, cât şi în cel larg al termenului de neokantianism.

122. F.M. Dostoievski, *Fraţii Karamazov* („Din cuvântările şi învăţăturile stareţului Zosima"), *Opere*, vol. 12, p. 337.

123. Fericitul Augustin, *De Trinitate*, VIII, 10.

124. John Scot Eriugena, *De divisione naturae*, I, 74 (P.L. CXXII, 519 B). Tot aici se dă şi o altă definiţie a iubirii: *„Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus"*.

125. V. nota 116.

126. „Sfânta Scriptură îl numeşte pe Dumnezeu *lumină*. Această denumire, conform interpretării curente, exprimă următoarea însuşire a lui Dumnezeu: puritatea. Dar nu exprimă oare aceasta şi esenţa lui Dumnezeu? Oare Dumnezeu nu este într-adevăr lumină şi Fiinţa Lui nu are ceva asemănător cu lumina...?" (Inochentie, arhiepiscopul Kersonului şi Tauridei, *Despre Dumnezeu în general ca fondator al împărăţiei morale sau cereşti*, în: *Opere*, ed. M.O. Wolf, Sankt-Petersburg şi Moscova, 1877, vol. 10, pp. 255-265). Doctrina lui Dumnezeu ca lumină negräită se află aproape la toţi misticii şi o găsim expusă în mod sistematic la englezul John Pordage, care a trăit în secolul al XVII-lea (între anii 1625 şi 1698), în lucrarea fundamentală *Metaphysica vera et divina*, tradusă în limbile germană şi rusă sub titlurile: *Pordädschen's göttliche und Wahre Methaphysik*, übersetzt von Loth. Vischer, 1725, respectiv: *Metafizica dumnezeiască şi adevărată sau cunoaşterea minunată şi prin experienţă dobândită a lucrurilor nevăzute şi veşnice, descoperită prin D.I.P.* (Moscova, între 1784 şi 1786, într-o tipografie clandestină, 3 vol., 547 + 600 + 639 pp. in quarto). Această carte a fost confiscată şi, după părerea lui Sopikov, este rarisimă.

Iată ce învaţă John Pordage: „Dumnezeu este lumină (*I Ioan* 1, 5), prin urmare, Fiinţa Lui are Spaţiu, adâncime, înălţime, lungime şi lăţime. Căci este imposibil să-ţi imaginezi o lumină care n-ar avea spaţiu, a cărei strălucire nu s-ar răspândi în jurul ei, care n-ar lumina nici un loc şi n-ar ocupa nimic cu clarul ei. Nu se poate, dimpotrivă, să se obiecteze faţă de aceasta că Dumnezeu este numit Lumină numai prin comparaţie... deoarece se afirmă fără nici un temei că Scriptura nu îl numeşte pe Dumnezeu Lumină decât prin analogie. Căci, mai mult decât atât, Dumnezeu are acest nume în sensul

propriu al cuvântului; şi dacă examinăm şi înălţimea Lui şi subtilitatea Lui şi clarul strălucirii Lui, atunci nu se poate ca lumina exterioară, care este numită materială, să o numim cu acest termen într-un sens prea puţin impropriu, când este incomensurabil întrecută de strălucirea şi slava dumnezeiască, precum mărturisesc acest lucru cei ce au ajuns să le cunoască. Şi în acest sens, adică în considerarea clarităţii şi strălucirii Lui supreme şi a Esenţei Sale foarte subtile, este adevărat că Lumina spirituală şi dumnezeiască diferă cu totul de cea corporală şi exterioară, şi este de un gen particular. De altfel, în această examinare a luminii, şi una şi alta au aceeaşi natură şi aceleaşi însuşiri; şi nimeni, niciodată nu va putea demonstra contrariul. Aş vrea numai să aud ce înţeleg ei prin denumirea de lumină *Spirituală*, când prin aceasta nu vor să arate altceva decât sublimitatea strălucirii şi esenţei ei. Căci simpla Cunoaştere ca atare nu poate fi numită Lumină. Din moment ce toţi demonii şi damnaţii au cunoaşterea multor lucruri şi nu numai cunoaşterea figurată, care le-a mai rămas şi despre lucrurile dumnezeieşti, ci una chiar esenţială şi experimentală despre Lumea Lor Întunecată şi despre lucrurile aflătoare în ea, şi totuşi care, toate laolaltă, n-au nici o scânteie de lumină. De aceea, în concepţia generală pe care o au oamenii despre ea, Lumina spirituală este lumina veritabilă şi propriu-zisă, care luminează cu cea mai mare claritate. Şi o astfel de lumină, pe care trebuie să o recunoască toţi ca pe ceva concret şi real şi ca pe o perfecţiune esenţială, nu i se poate nega lui Dumnezeu fără a-i fi lezată însăşi Slava Sa. Despre aceasta poate exista cu atât mai puţină îndoială, cu cât în *Apocalipsa* lui Ioan, cu privire la Viaţa Veşnică se spune direct: «Şi noapte nu va mai fi; şi nu mai au trebuinţă de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină şi vor împărăţi în vecii vecilor» (*Apocalipsa* 22, 5). Acest lucru nu poate fi altfel înţeles decât ca o Lumină adevărată, sensibilă care va lumina ochii celor fericiţi. Nu e nimerit ce spun unii, că această lumină exterioară este o existenţă corporală, dacă prin aceasta ei înţeleg un lucru care nu are nimic în sine, care doar se întinde în înălţime, în adâncime, în lăţime şi în lungime, lucru care nu are deloc viaţă în sine şi este cu desăvârşire pasiv. Pentru că «Lumina este Viaţă» (*Ioan* 1, 4). Totodată, ea lucrează din temelia ei interioară şi din propria ei putere. Prin urmare, ea este Spirit şi nu corp. Şi precum suntem gata să respectăm această concluzie cu privire la Lumina Divină, tot aşa trebuie să recunoaştem şi lumina exterioară ca pe ceva adevărat, până ce nu se va dovedi prin argumente sigure că această lumină este cu totul alta şi de o natură opusă celeilalte".

În continuare, se resping unele obiecţiuni posibile, însă nu vom intra în amănunte. Apoi autorul spune: „După cum Dumnezeu este Fiinţă nemărginită, tot aşa este El şi Lumină infinită şi spaţiu infinit. La fel cum lumina exterioară cuprinde totul în sine şi toate lucrurile trăiesc, se mişcă şi există în ea, aşa şi Lumina Divină, atât noaptea cât şi ziua (căci în Dumnezeu nu există întuneric, ci lumină neîntreruptă – *I Ioan* 1, 5; *Psalmi* 138, 12), umple totul, pătrunde totul, cuprinde totul şi în Ea noi trăim, ne mişcăm şi suntem. Ea se află în interiorul tuturor lucrurilor ca temelie care pe toate le poartă şi pe toate le ţine; nu există nimic ce ar putea fi ascuns de Ea. Deşi Ea însăşi, din pricina fineţei sau subtilităţii esenţei Sale, care este *mai presus* de toate, nu poate fi descoperită prin puterea făpturii, ci este nevoie în smerenie adâncă a cere şi a aştepta revelarea liberă şi voluntară, prin care Ea să se comunice. Sfânta Scriptură, ca tezaur al Adevărului *Divin*, ne învaţă şi ne sugerează aceasta. Şi această analiză a Luminii demonstrează şi slăbiciunea obiecţiei următoare: că dacă îi atribuim Spaţiu lui Dumnezeu, rezultă că El poate fi şi *divizat*. Încearcă, dacă poţi, să divizezi această lumină solară exterioară în părţi esenţiale şi arată-ne un fragment despărţit de întreg: închide-l într-o sticlă şi păstrează-l pentru întrebuinţare şi vei avea grozav corp de iluminat. Iar dacă nu poţi face aşa ceva, atunci recunoaşte că părţile pe care ţi le imaginezi că stau una lângă alta în spaţiu nu se găsesc decât în imaginaţia ta şi că divizibilitatea pe care le-o impui nu este altceva decât efectul minţii tale (*merum ens rationis*). Uită-te la sticlă, ce densitate are corpul ei, încât nici parfumurile cele mai volatile nu pot trece prin ea, ci sunt oprite; şi totuşi cât de uşor trece prin ea lumina! Şi cum rămâne întotdeauna lumina intactă şi neîmpărţită în integritatea sa!". Deci cu atât mai mult Lumina dumnezeiască trebuie să pătrundă fără piedici în toate corpurile. „Dar vei spune că dacă lumina nu poate fi divizată în aşa fel încât o parte din ea să fie *inclusă* separat, totuşi ea poate fi *exclusă* din multe locuri, concomitent cu

mărirea sau micşorarea spaţiului ei, ceea ce ar fi totuna cu divizarea ei. Or, după părerea mea, nu se poate considera că este o divizare. Mai degrabă, această excludere aduce cu sine o concentrare şi o condensare mai mare, o mai mare unire a ei înseşi. Şi dacă lumina se condensează sau se dilată, acest lucru nu contrazice natura spiritului *creat*; nu contravine nici chiar naturii spiritului *increat*, în măsura celei de-a doua *existenţe* a lui; asta o atestă foarte clar autorul, ca urmare a numeroaselor sale cercetări" (J. Pordage, *Metafizica divină şi adevărată*, partea I, cartea I, cap. XII, § 1-23, pp. 262-269 *sqq.*).

127. *Canonul Învierii*, glas 6, irmosul 5.

Să observăm cu acest prilej că această cinstire a luminii, exprimată cu atâta evidenţă în imnul *Lumină lină*, este de provenienţă foarte veche. În tot cazul, Sfântul Vasile cel Mare îl atestă în anul 375: „Părinţii noştri au găsit de cuviinţă să nu primească în tăcere *harul luminii celei de seară*, χάριν τοῦ ἑσπερίνου φωτός, şi să mulţumească de îndată ce apare. Şi nu putem spune cine este autorul acestor versuri de mulţumire de la vecernie; poporul, cel puţin, aşa cântă vechea cântare" (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh, către Sf. Amfilohie, episcopul Iconiei*, XXIX, 73; P.G. XXXII, 205 A).

Dar şi astăzi, cine nu a trăit harul dătător de pace al „luminii celei de seară", neînţeleasa blândeţe şi aspectul „de dincolo" al razelor de lumină împrăştiate de soarele care apune? Acest sentiment, cunoscut de toţi, este una dintre temele muzicale ale lui F.M. Dostoievski, şi ea este introdusă la el întotdeauna prin imaginea razelor soarelui ce apune. Astfel, ca o muzică nepământeană, sună cuvintele pe care starețul Zosima le rosteşte înainte de a muri: „Binecuvântez răsăritul zilnic al soarelui şi inima mea continuă să-l cânte, dar acum îmi plac mai mult apusul lui, razele lui lungi, oblice, şi o dată cu ele, sfioasele şi duioasele amintiri, imaginile dragi din întreaga mea viaţă lungă şi binecuvântată..." etc. Razele lungi şi oblice ale soarelui ce apune, iată simbolul morţii liniştite, a trecerii într-o altă lume. Condamnatului la moarte, după spusele prinţului Mîşkin, îi jucau în ochi razele ce străluceau pe acoperişul aurit al catedralei. El privea cu încăpăţânare aceste raze, nu putea să-şi desprindă privirea de ele, începea să i se pară că aceste raze sunt noua lui natură, că peste vreo trei minute se va contopi cumva cu ele. Deţinutul Mihailov moare într-o seară senină şi geroasă; razele oblice, puternice ale soarelui apunând străbăteau geamurile verzi ale camerei de spital. Nelly, cu trei zile înainte de moarte, parcă presimţindu-şi-o, priveşte cu nostalgie soarele ce apune. Liza, în *Eternul soţ*, moare într-o seară splendidă de vară, o dată cu apusul soarelui. Raskolnikov se gândeşte la moarte privind ultimul reflex trandafiriu al apusului. În *Idiotul*, bătrânul general, pe jumătate nebun, povesteşte cum i-a murit soţia, într-o seară liniştită de vară, o dată cu apusul soarelui. În *Adolescentul*, Kraft, înainte de a se împuşca, spune în mod misterios că îi place apusul soarelui. Alioşa şi-a întipărit în memorie razele de apus ale soarelui atunci când şi-a văzut mama zbătându-se în convulsiile isteriei. Zosima povesteşte despre moartea fratelui său la o oră senină de seară, când soarele apunea. Lui, ca şi lui Alioşa, această imagine i s-a întipărit în memorie din fragedă copilărie. Amintindu-şi-o, el parcă vede cum se înalţă fumul de tămâie, iar de sus, prin cupolă, razele se revarsă în Biserica Domnului şi, înălţându-se spre ele, fumul de tămâie dispare în volute. Această rază a soarelui în apus este simbolul legăturii noastre cu lumea cealaltă. Makar Ivanovici povesteşte istoria unui negustor zdruncinat de faptul că, din cauza lui, un băieţel s-a aruncat în râu şi a pierit; negustorul i-a comandat unui pictor un tablou ce trebuia să reproducă acest eveniment. Pictorul a executat tabloul cu „o rază de lumină" venind din cer spre copil.

128. „Spre cer ridic eu ochii inimii mele, către tine, Mântuitorule, mântuieşte-mă cu strălucirea Ta!" (*Antifonul întâi* al utreniei duminicale, glas 2).

Termenul „strălucire", ἔλλαμψις, ca şi ceilalţi de acelaşi fel, desemnează, fără nici o îndoială, Lumina taborică necreată, energia Divinităţii Trinitare şi, în mod direct sau indirect, aceasta este legată de doctrina luminii, exprimată cel mai clar şi mai consecvent de către isihaştii atoniţi. Disputele despre Lumina Taborică, foarte importante şi pline de învăţăminte, au precizat bazele gnoseologiei ortodoxe şi aspectele esenţiale ale ontologiei. Iată de ce cred că este de datoria mea să citez bibliografia, chiar săracă, referitoare la această problemă: Egumenul Modest, *Sfântul Grigorie Palama, Mitropolitul*

Salonicului, apărătorul învăţăturii ortodoxe despre Lumina Taborică şi lucrările divine, Kiev, 1860. – Episcopul Porfirie Uspenski, *Orientul creştin. Athosul. Întâia călătorie la mănăstirile atonite în anul 1845*, Kiev, 1877, partea I, secţ. I, pp. 229-262. – *Idem*, *Istoria Athosului*, partea a III-a, secţ. I, Kiev, 1877, pp. 134-144: doctrina isihaştilor. – *Ibidem*, secţ. II (I), Sankt-Petersburg, 1892, Edit. Academiei Imperiale de Ştiinţă, sub red. lui P.A. Sîrku, cap. 18, § 97-99: starea credinţei şi moralei sfinţilor atoniţi; doctrina isihaştilor; interpretarea isihasmului atonit, soarta şi bibliografia lui. – *Ibidem*, secţ. II (II): justificarea istoriei Athosului, N° 25-50, pp. 682-861: texte şi documente originale. – F.I. Uspenski, *Sinodicul din Duminica Ortodoxiei*, Odessa, 1890. – *Idem*, *Schiţe din istoria culturii bizantine*, Sankt-Petersburg, 1892. – Episcopul Alexie, *Mistici bizantini ai Bisericii din secolul al XIV-lea*, Kazan, 1906. – I. Sokolov, *Varlaam şi varlaamiţii* (*Enciclopedia teologică ortodoxă*, sub red. A.P. Lopuhin, Petrograd, 1902, vol. 3, col. 149-157). – *Idem*, *Grigorie Akindin*, *ib.*, 1904, vol. 4, col. 680-682. – *Idem*, *Grigorie Sinaitul*, *ib.* (v. şi alţi autori). – G. Nedetovski, *Erezia varlaamită* (*Analele Academiei Teologice din Kiev*, 1873, februarie). – P.A. Sîrku, *Din istoria corectării cărţilor în Bulgaria în secolul al XIV-lea*, Sankt-Petersburg, 1899. – Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Literatur*, München, 1897. – Γρ. Παπαμιχαηλ, 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, 'Εν 'Αλεξανδρία, 1911; recenzie în *Echos d'Orient*, an XV, N° 97, 1912, noiembrie-decembrie, pp. 528-531. – *Idem*, *Recenzia cărţii lui Stavros*, Νέα Σιών, vol. 4 (1896), σ. 565. – *Idem*, Χριστανισμὸς καὶ πνευματισμός, 1912. – Sf. Grigorie Palama, *Mărturisirea Ortodoxă* (*Lectura ortodoxă*, 1841, N° 3, pp. 17-21).

Cei mai mari apărători ai învăţăturii ortodoxe despre Lumina Taborică au fost: Sf. Grigorie Palama, patriarhul ecumenic Filotei, împărăteasa Ana, fiul ei, împăratul Ioan Paleologul, care a domnit împreună cu Ioan Cantacuzino, şi monahul Isidor Vuhiras, mai apoi patriarh al Constantinopolului. Adversarii acestei învăţături au fost: monahul calabrez Varlaam, eruditul Grigorie Akindin, patriarhul ecumenic Ioan Kalecas şi eruditul Gregoras. Lucrările lor sunt adunate în ultimele 11 volume din cea de-a doua serie de patrologie greacă a lui Migne.

129. Sf. Simeon Noul Teolog, *Rugăciunea pentru Sfânta şi Dumnezeiasca Împărtăşanie* (rugăciunea a şaptea din „Rânduiala Împărtăşaniei").

130. Referitor la expresia, dificil de interpretat, ὁ πατὴρ τῶν φώτων (*Iacov* 1, 17), mulţi exegeţi gândesc că aici Dumnezeu este numit „izvorul luminii duhovniceşti"; de această părere sunt Fromond, Baumgarten, Stark. Însă Hoffmann a înţeles că τὰ φώτα nu poate semnifica decât „astrele cereşti". Această ultimă idee o dezvoltă şi perfecţionează episcopul Gheorghe. „Nu-i nimic ciudat, adaugă el, în faptul că Dumnezeu este numit părintele aştrilor: se ştie că o expresie analoagă este folosită în *Iov* 38, 28: «Are ploaia un tată?»... Această interpretare este cea mai puţin artificială şi este acceptată de majoritatea exegeţilor", cum ar fi: Rosenmüller, Wiesinger, Hutter, Scheg (Ieromonah, actual episcop, Gheorghe Iaroşevski, *Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov. Încercare de analiză istorico-exegetică*, Kiev, 1901, pp. 129-131).

131. „Este de presupus că *în sunete*, ceea ce este simplu n-are frumuseţe. Totuşi, într-o armonie frumoasă, fiecare sunet, chiar izolat, are propria sa frumuseţe" (Plotin, *Eneade*, I, 6, 1; *Plotini Enneades* edidit Ric. Volkmann, Lipsiae, 1883, vol. I, p. 85; trad. Bouillet, t. I, pp. 99-100). „Un ton *izolat*, perceput de urechea noastră, dispare fără urme pentru psihicul nostru aproape imediat după încetarea vibraţiilor; noi nu suntem în stare să-l recunoaştem, să-i determinăm înălţimea, să-l comparăm cu tonul izolat pe care l-am auzit cu un sfert de oră mai înainte, aşa cum nu-l putem reproduce peste zece minute; extrem de rare sunt persoanele care, înzestrate fiind cu un talent muzical excepţional, sunt capabile să aprecieze cu aproximaţie un ton izolat, dar şi acestea, pentru a putea face această determinare, trebuie să-l reproducă în prealabil cu vocea..." (A. Bernstein, *Universul sunetelor ca obiect de percepere şi gândire*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, cartea a II-a /XXII/, 1896, martie-aprilie, partea a II-a, p. 111). „Elementele unei melodii, nedefinibile izolat, atunci când se combină, primesc noi calităţi, care contribuie la aprecierea lor de ansamblu; este clar că această calificare, absentă la tonul izolat, este proprie ansamblului; şi fără a defini fiecare factor în parte, ea îi determină în

serie" (*ib.*, p. 112). „Deşi urechea noastră este capabilă să perceapă tonuri cu orice număr de vibraţii, posibilitatea de a le recunoaşte şi distinge este redusă de limitele unor relaţii determinate. Aşadar, pentru percepţia auditivă, nu este important numărul absolut al vibraţiilor din mediul acustic, cât, mai ales, raportul dintre mărimea vibraţiilor care variază consecutiv. În fiecare serie de sunete succesive, percepţia noastră nu le distinge decât pe cele care sunt în relaţie de reciprocitate, ca o serie de raporturi determinate între anumite numere întregi, sau le reduce artificial şi aproximativ pe celelalte la aceeaşi serie regulată" (*ib.*, p. 116). „Tonurile nu se memorează independent, ci în raporturile lor reciproce cu viteza vibraţiilor; gândirea nu înregistrează înălţimea absolută a fiecărui ton, ci succesiunea lor, care corespunde succesiunii raporturilor unor numere întregi determinate... O melodie veche într-o tonalitate nouă este recunoscută fără greş datorită faptului că forma ei memorată nu era compusă dintr-o serie de tonuri de o anumită înălţime, ci dintr-o serie de raporturi care nu se modifică o dată cu schimbarea tonalităţilor. Nici un factor nu limitează o asemenea identitate în memorie; în limitele percepţiei posibile a gamei fizice, de la tonurile cele mai joase până la cele mai înalte, trecând prin semitonuri, de la o tonalitate în alta, schimbându-şi la infinit timbrul în instrumente diferite, melodia rămâne totuşi strict identică formei sale memorate, deoarece îşi rămâne matematic fidelă sieşi, adică în sucesiunea elementelor sale. Noi ţinem minte melodia, deşi uneori nu putem preciza de la care instrument am perceput-o..." (*ib.*, pp. 116-117).

132. „Muzica ne face plăcere, deşi frumuseţea ei constă numai în raporturi numerice şi în numărarea percuţiilor şi vibraţiilor corpurilor sonore, repetate la anumite intervale, numărare pe care noi nu o sesizăm şi pe care sufletul o efectuează fără încetare" (Leibniz, *Principiile naturii şi ale harului bazate pe raţiune*, 17; *Opere filozofice alese*, trad. de membrii Societăţii de psihologie, sub red. lui V.P. Preobrajenski, Moscova, 1890, p. 336).

133. Emerson, *Frumuseţea* (*Opere*, vol. I, p. 24, Edit. Noii reviste de literatură străină). V. şi lucrările altor teoreticieni în domeniul esteticii.

„În general vorbind, în cantitate convenabilă, ca stimulent al unei energii nervoase suficient întreţinută prin hrană şi repaos, ca excitant normal al activităţii nervoase, lumina este însoţită de un sentiment de plăcere. Un întuneric îndelungat este evident dezagreabil. Ieşind dintr-o peşteră întunecoasă sau dintr-o mină adâncă, ne bucurăm de lumina zilei. Se pare că această repulsie faţă de întuneric este instinctivă în noi; ea se observă nu numai la oameni, ci şi la animale, după cum putem constata şi din frica şi neliniştea ce le cuprind în timpul unei eclipse totale de soare. Omului sănătos îi plac senzaţiile ceva mai puternice decât cele obişnuite: preferăm zilele însorite celor posomorâte, fapt care se explică, probabil, prin faptul că lumina produce o excitaţie sănătoasă a întregului organism. În general, cantitatea de lumină se află în relaţie directă cu dispoziţia noastră. De aceea pentru întrunirile solemne, pentru mesele festive, pentru reprezentaţii teatrale şi baluri, este nevoie de lumină strălucitoare, în timp ce semiîntunericul misterios din temple se armonizează mai bine cu atitudinea religioasă a celor care se roagă. Plăcerea suscitată de lumină este amplificată prin contrast..." (A.I. Smirnov, *Estetica, ştiinţă a frumosului în natură şi în artă*, curs universitar, partea a II-a, Kazan, 1900, E, pp. 184-185).

„Câteodată o singură rază de soare te face să înţelegi lumea mai bine decât nesfârşitele meditaţii într-un cabinet plin de praf, având dinainte cărţile deschise" (Guyau, *Arta din punct de vedere sociologic*, XI).

Ideea frumuseţii particulare a luminii o găsim la Sfântul Vasile cel Mare. Iată meditaţiile lui: „«Şi a zis Dumnezeu: Să fie lumină!» (*Facerea* 1, 3). Primul cuvânt dumnezeiesc a creat natura luminii, a alungat întunericul, a împrăştiat tristeţea, a înveselit lumea, a dat tuturor lucrurilor un aspect plăcut şi atractiv... După cum uleiul care picură în apă iscă steluţe sclipitoare, aşa şi Creatorul a toate, rostind Cuvântul Său, a introdus instantaneu în lume harul luminii. «Să fie lumină!» şi porunca a devenit fapt; a luat naştere firea, iar omul nici nu-şi închipuie cu mintea sa ceva mai plăcut... «Şi a văzut Dumnezeu că este bună [frumoasă], καλὸν, lumina» (*Facerea* 1, 4). Putem noi oare să mai spunem ceva suficient spre lauda luminii, când Creatorul a mărturisit în prealabil despre ea „că este bună [frumoasă], ὅτι καλὸν»? Iar dacă frumuseţea, τὸ καλὸν, obiectului constă în simetria

reciprocă a părţilor sale şi în frumoasa sa coloristică exterioară, atunci cum noţiunea de frumuseţe îşi menţine locul în lumină, care este simplă şi omogenă prin natura sa? Oare nu pentru că simetria nu îi este atribuită luminii doar în raport cu propriile sale părţi, ci şi în raport cu acţiunea ei nedureroasă şi plăcută asupra vederii? Tot aşa şi aurul este frumos, deşi nu este seducător şi agreabil privirii datorită simetriei părţilor sale, οὐκ ἐκ τῆς τῶν μερῶν συμμετρίας, ci datorită coloristicii frumoase. Nici Luceafărul de seară nu este mai frumos decât toate stelele datorită simetriei părţilor care îl compun, ci datorită strălucirii pe care, în mod plăcut şi nedureros, o revarsă asupra ochilor" (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, II, 7; P.G. XXIX, 44-48). Acelaşi lucru îl aflăm şi la Plotin: „Proporţia părţilor una faţă de alta şi faţă de întreg, împreună cu graţiozitatea culorilor, aşa cum spun toţi, să fie cea care determină frumuseţea atunci când aceasta se adresează văzului? se întreabă Plotin. În acest caz, frumuseţea obiectelor, care, de regulă, constă în simetria şi proporţionalitatea justă a părţilor lor, nu s-ar putea vădi în nimic simplu... Culorile frumoase, cum este, de pildă, lumina solară, dar care sunt simple şi nu-şi datorează frumuseţea proporţionalităţii, sunt oare excluse din domeniul frumosului? În ce fel este frumos aurul? Nu am avea nimic de spus despre splendoarea virtuţii dacă n-am contempla faţa dreptăţii şi a înfrânării, alături de care devin palizi luceferii de seară şi de dimineaţă" (*Eneadele*, ed. cit., I, p. 85; trad. de M.N. Bouillet, Paris, 1857, t. I, pp. 99, 104).

134. Un autor modern caracterizează ascetismul drept *„artă a sfinţeniei"* (Gordon Milburn, *A Study of Modern Anglicanism*, London, 1901, pp. 19-23; *apud* Vl.A. Kojevnikov, *Despre semnificaţia ascetismului creştin în trecut şi în prezent*, partea I, Moscova, 1910, pp. 14-15; nota 27, p. 91).

Dar această definiţie nu este căutşi de puţin nouă; la asceţii vechi, de pildă la Ioan Cassian Romanul, la călugării Ignatie şi Calist Xanthopoulos şi la alţii, opera ascetică este numită *„artă"* şi chiar *„arta artelor"*.

Nu este o metaforă, căci dacă orice artă constă în a transforma o materie sau alta, în a-i conferi un aspect nou şi de o ordine superioară, atunci în ce altceva constă lucrarea duhovnicească dacă nu în transformarea întregii fiinţe umane? Idei în acest sens, pe lângă, ca să zicem aşa, operele clasice de ascetism adunate în *Filocalia*, sunt exprimate foarte clar şi insistent în cărţile asceţilor moderni: *Povestirile sincere ale unui pelerin către părintele său duhovnicesc*, ed. a 3-a, Kazan, 1884 (autorul este necunoscut). – *Din povestirile unui pelerin* despre acţiunea harică a Rugăciunii lui Iisus, Serghiev Posad, 1911 (această carte e o continuare a celei precedente, dar nu se ştie dacă e scrisă de acelaşi autor. Sunt unele motive care ne îndreptăţesc să credem că aparţine stareţului de la Optina, ieroschimonahului Ambrozie, dar nici acest lucru nu e sigur). – Schimonahul Ilarion, *În munţii Caucazului. Convorbire dintre doi nevoitori pustnici despre unirea lăuntrică a inimilor noastre cu Domnul prin Rugăciunea lui Iisus Hristos, sau lucrarea duhovnicească a pustnicilor din vremurile noastre*, ed. a 2-a îndreptată şi mult adăugită, Batalpaşinsk, Regiunea Kuban, 1910; ed. a 3-a, Kiev, 1912.

135. Foarte veche este tradiţia conform căreia colecţiile de opere ascetice sunt numite *Filocalii*. Se ştie că însuşi Sfântul Vasile cel Mare, în secolul al IV-lea, a numit aşa catenele lui Origen. Între alte colecţii de acest gen, trebuie să o amintim pe cea mai completă dintre ele, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπικῶν, editată în anul 1782 la Veneţia de către Ioan Mavrocordat. Cu titlul de *Dobrotoliubie*, există filocalii în cinci volume mici şi în traducerea rusă a episcopului Teofan Zăvorâtul, ajunse la a patra ediţie. „Prin cuvântul *Dobrotoliubie*, spune traducătorul în introducerea la această traducere de lucrări patristice, s-a echivalat titlul grec φιλοκαλία, care înseamnă «iubire de frumos», «sublim», «bun»" (*Dobrotoliubie*, în traducere rusă completată, ed. a 4-a, vol. 1, Moscova, 1905, p. III). Chiar din această observaţie se vede cât de incompletă şi incorectă este definiţia cuvântului *dobrotoliubie* pe care o dă preotul Grigori Diacenko (*Dicţionar complet al slavonei bisericeşti*, Moscova, 1900, p. 148). Iat-o în întregime: *„Dobrotoliubie* este înclinaţia spre a face bine, este iubirea de virtute". Fără îndoială că în noţiunea de *dobrotoliubie*, ca şi în grecescul φιλοκαλία, elementul esenţial este cel artistic, estetic, şi nu cel moral. După Antim Gazes, ἡ φιλοκαλία înseamnă „ἀγάπη πρὸς τὸ καλὸν, ἡ τοῦ καλοῦ καὶ ὡραίου ἢ τιμίου ἀγάπη,

dragoste de frumuseţe sau de ceea ce este frumos sau scump" (Ανθιμου Γαζη, Λεξικον Ελληνικον, 'Εκδοδις πρωτη.'Επιστασία καὶ διορθώσει Σπυρίδωνος Βλαντῆ. Τομος τριτος' 'Εν Βενετία, 1816, στ. 1036). Iar conform explicaţiei lui Henricus Stephanus (*Thesaurus Graecae Linguae, post editionem anglicam... tertio ediderunt* Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius, Parisiis, 1865, vol. 8, col. 845-847), „φιλοκαλία: *studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcros amat: quo sensu objecta fuit Socrati* φιλοκαλία, *perinde ac si dictum fuisse* παιδεραστία; *Studium honestatis, rerum honestatum*". De aici, după Antim Gazes, provin τὸ φιλοκάλιον, φοκάλιον, φροκάλιον şi φροκαλία. Cuvântul înrudit, φιλόκαλος, Antim Gazes îl explică în sensul de „iubitor de frumuseţe", „de ceea ce este frumos, admirabil, preţios şi cuviincios", iar φιλόκοσμος, ca „iubitor de podoabe"; în tot cazul, la Xenofon (*Kyrou paideia*, I, 3, 3) întâlnim această explicaţie: „παῖς ὢν φιλόκαλος ἥδετο τῇ στολῇ, copilul, fiind iubitor de podoabe, se bucura de haină". Φιλόκαλος poate să mai însemne şi „ambiţios", „virtuos", „nobil", „curajos", „mărinimos" şi totodată „cuviincios" în sensul lumesc şi chiar desfrânat (Antim Gazes, *ib.*). Totuşi, e inutil să remarcăm în mod special că toate aceste sensuri sunt derivate şi că rădăcina lor semnifică întotdeauna *înclinaţia către frumuseţe şi graţie*. Dicţionarul lui Stephanus, pe care l-am citat, conţine numeroase exemple în care φιλοκαλία este utilizată în acest sens.

Aproape acelaşi sens îl are şi verbul φιλοκαλέω, şi anume, după Antim Gazes: „φίλος τοῦ καλοῦ εἰμί", „φιλοτιμέομαι", „φιλοκοσμέω" etc. Iar după Stephanus (*ib.*), φιλοκαλέω înseamnă *„Pulchritudinem amo, Honestatis sum studiosus aut rerum honestatum"*. Într-unul din discursurile sale, păstrat de Tucidide (II, 40), Pericle atestă că iubirea de frumos, filocalia (dragostea de frumos sau de bine), împreună cu filozofia (dragostea de înţelepciune), era preocuparea fundamentală a atenienilor. „Φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας", spune Pericle – sau, cum redă aceste cuvinte traducătorul german al lui Tucidide, Osiander, „noi iubim frumosul, însă cu un lux moderat; noi iubim ştiinţele, dar fără să ne istovim din cauza lor". Aceste două tendinţe fundamentale şi inseparabile ale sufletului antic, filozofia şi filocalia, sunt perpetuate într-o formă transfigurată de către ortodoxia răsăriteană, fiind păstraţi chiar şi termenii vechi. *Filozofie*, după cum se ştie, a început aici să fie numită *viaţa* asceţilor, orientată către Dumnezeu, şi învăţătura prin care ea se justifică, adică dogmatica în general şi dogma Treimii în special, iar *filocalia* semnifică arta lor, înfrumuseţarea divină.

Mai dăm câteva exemple de uz al cuvântului φιλοκαλέω, împrumutate din dicţionarul lui Stephanus: „Φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ" (Plutarh, *Moral.*, p. 1044 C); „Τὰ περὶ τὴν ἐκφορὰν βασιλικῶς ἐφιλοκάλησε" (Diodor, 20, 37), cu o nuanţă peiorativă; „Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦμεν, *Honestatum colimus circa educationem liberorum*" (Josephus, *C. Apion.*, I, 12); „Οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι" (Strabon 14, p. 640), adică a fi generos în privinţa banchetelor; „Φιλοκαλοῦσι περὶ τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν" (Dio Chr., p. 253 D). La infinitiv, φιλοκαλεῖν înseamnă *„contendo"*, „tind". Astfel, „φιλοκαλῶν 'Ελληνικαῖς φυτείαις διακοσμῆσαι τὰ βασίλεια" (Plutarh, *Alex.*, c. 35) etc. Apoi: „calc cu fierul", „netezesc", „şlefuiesc", „curăţ", „mătur", „împodobesc luxos". Stephanus are numeroase asemenea exemple. Vom cita numai două: „φιλοκαλήσας τὰ τετράπυλα μαρμάροις" (Ioann. Mal., p. 232, 20); „φιλοκαλουμένου τοῦ τρούλλου τῆς ἐκκλησίας" (*ib.*, p. 489, 19). Exemple foarte caracteristice dă Henricus van Herverden (*Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 874: φιλοκαλέσαι) dintr-un papirus din anul 616: „καὶ οἰκεῖν καὶ διοικεῖν καὶ ἐνποιεῖν καὶ μεταποιεῖν καὶ φιλοκαλέσαι (o localitate, o moşie) καθ'ὃν ἄν βουληθείν τρόπον καὶ πᾶσαν φιλοκαλίαν ἐν αὐταῖς ποιήσασθαι τὴν αὐτῷ δοκοῦσαν, καὶ ἄμπελον ἐν αὐταῖς ἀνάξαι καὶ λάκκους ἐνορύξαι" (Kenyon, *Late Byzantine Papyri*, n. 483, 1); aceste cuvinte le putem compara (H.C. Müller, *Arch. f. Papyrus.* I, 3, p. 439) cu formula latină din Cupatius: *„Ea lege ut inserendo, plantando, arando,* poliendo, *colendo, meliorem eum et fructuosiorem faciat etc."*. Tocmai aşa ceva făceau asceţii-filocalici, însă nu cu vreo proprietate funciară, ci pe domeniul propriei lor persoane.

136. ДОБРОТА (τὸ καλὸν, *decor, forma, pulchritudo*, ἡ καλλονή, *species, excelentia, gloria*, frumuseţe). **„Подаждь доброт҃ моей силу**, dat-ai frumuseţii mele putere"

(*Psalmi* 29, 7); „**красен добротою**, împodobit eşti cu frumuseţea" (*Psalmi* 44, 3) sau, după traducerea Psaltirii de către Ambrozie Zertis-Kamenski, Moscova, 1878: „**краснѣйшiй**"; după traducerea lui Tremellius (Hannoveriae, 1624; Berlin, 1878): „*multo pulchrior*"; după traducerea sinodală: „Tu eşti mai frumoasă"; „a poftit Împăratul frumuseţea, **доброты** (în traducerea sinodală: **красоты**), ta" (*Psalmi* 44, 13); „frumuseţea, **доброту** (καλλονήν, în traducerea sinodală: **красу**) lui Iacob (*Psalmi* 46, 4); „frumuseţea, **доброту** (după Trimellius, *gloriam*; după traducerea sinodală: **славу**) lor" (*Psalmi* 77, 61) (v. Piotr Ghiltebrand /Reazanki/, *Dicţionar informativ şi explicativ al Psaltirii*, Sankt-Petersburg, 1898, p. 115).

La fel, după Nevostruev, „**Доброта**, κάλλος: înfăţişare atrăgătoare, frumuseţe, eleganţă, strălucire (*Facerea* 49, 21; *Deuteronomul* 33, 17; *Psalmi* 29, 8; *Pilde* 6, 25; 31, 31; *Înţelepciunea lui Solomon* 5, 16; *Sirah* 3, 8; 9, 26; 21, 22 etc.); desăvârşire interioară, bunătate, καλλόνη; valoare, demnitate, mărire; blândeţe, bunătate, milosârdie (*Sirah* 31, 27); frumuseţe, podoabă (*Psalmi* 46, 5); frumuseţe, artă (canonul din 24 iunie, cântarea 6; canonul din 27 iunie, cântările 1 şi 2, canonul din 14 martie, cântarea 2)" (Preot Grigorie Diacenko, *Dicţionar complet al slavonei bisericeşti*, Moscova, 1900, pp. 147-148; v. amănunte la I.I. Sreznevski, *Elemente pentru un dicţionar al limbii ruse vechi pe baza monumentelor scrise*, Sankt-Petersburg, 1890).

Dar oricare ar fi sensurile derivate ale cuvântului **доброта**, este indiscutabil că el însemna la început frumuseţe, şi această semnificaţie iniţială a sa este exprimată printr-o mulţime de fapte. Astfel, în viaţa Fevroniei citim: „pictorul nu este în stare să zugrăvească frumuseţea (**доброту**, ζωγραφεῖν) înfloritoare a feţei ei" (I.I. Sreznevski, *ib.*, col. 866, cu trimitere la *Mineiul* pe iunie).

În rugăciunea a 3-a anonimă înainte de culcare, îndreptată către Preasfântul Duh, între alte tânguiri despre păcatele săvârşite în timpul zilei, este amintită şi acesta: „Sau frumuseţe, **доброту**, străină am văzut şi prin ea mi s-a rănit inima"; evident că această frumuseţe, **доброта**, care răneşte inima înseamnă frumuseţe şi nu desăvârşire morală, căci ea poate fi „văzută"; de fapt, nici rănirea inimii nu ar fi ceva reprobabil, ci de-a dreptul lăudabil.

Este neîndoielnic că, în cuvântul **доброта**, conceptul de frumuseţe este fundamental: cuvintele cu rădăcină comună au acelaşi sens, preponderent estetic şi nu etic: „**добр**, καλός, *bonus*, ἡδύς, *suavis*, *amoenus*...; **добро**, καλῶς; **добрѣ**, καλῶς, ca, de exemplu, în *Psalmi* 32, 3: „cântaţi-I frumos, **добрѣ** (după traducerea sinodală: armonios, **стройно**; I. Ghiltebrand, *ib.*, p. 115). De aceea, după cum arată Nevostruev, cuvântul **добротворение** înseamnă „frumuseţe primordială" (în Duminica tuturor sfinţilor, canonul 4, cântarea 3); **добротворец, добротворительный**, καλλοποιός, înseamnă „cel ce face frumosul", „cel ce transmite frumuseţea" (canonul din 8 iunie, cântarea 1; 26 septembrie, canonul Maicii Domnului, cântarea 1) (v. G. Diacenko, *ib.*, p. 148). La fel, şi cuvântul **доброписец** îl desemnează pe caligraf (Sreznevski, *ib.*, vol. I, col. 678, cu referire la Gheorghe Amartolitos, 283); **доброподобьный, добродный, доброзрачьный, доброличьный, добропѣсьный** etc. (*ib.*, col. 474-684) au, de asemenea, acelaşi înţeles de frumuseţe şi nu de perfecţiune etică sau de blândeţe.

Доброта corespunde grecescului τὸ καλὸν; însă nici primul cuvânt, nici al doilea nu trebuie luate într-un sens senzual şi hedonist; grecii ignorau această noţiune modernă de frumuseţe materială, hedonistă, şi, după cum a observat Grotius, termenul antic de τὸ καλὸν, pe lângă sensul modern de frumos, îl cuprinde şi pe cel de subtil, respectabil, sublim (A. Bain, *Psihologie*, trad. din engl. de V.N. Ivanovski, Moscova, 1906, vol. II).

137. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, 7, 1 (Funk, *Apost. Väter*, 2-te Aufl., Tübingen, 1906, S. 88, 14-16). Am citat din memorie. Verificând acum textul, constat că traducerea mea, deşi este cea mai probabilă, nu este obligatorie. Pasajul analizat de noi spune: „Singura rugăciune, singura minte, singura nădejde o avem în dragoste, în bucuria de neatins, adică în Iisus Hristos, οὐ ἄμεινον. οὐδέν ἐστιν". Cuvântul ἄμεινον poate primi sensurile particulare de: καλλίτερος, ὠφελιμώτερος, δυνατώτερος, ἐπιτηδειότερος şi poate chiar înlocui gradul comparativ deficitar al lui ἀγαθός (v.: Ανθιμος ὁ Γαζης, Λεξικόν Ἑλληνικόν, nota 134, στ. 240).

Dar în fapt el nu înseamnă nici „cel mai bun", nici „cel mai frumos", ci are un sens mai vag: „mai amabil", „mai drăguţ" etc. Nu provine de la ἀμενιων, ci de la tema ἀμει-νο (v.: E. Boisacq, *Dict. étymol.*, nota 12, p. 51); tot acesta este şi sensului cuvântului latin, cu aceeaşi rădăcină, *amoenus* (A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2-te Aufl., Heidelberg, 1910, § 36), care înseamnă: *anmutig, lieblich, gefällig*. De aceea traducerea exactă a pasajului din epistola lui Ignatie ar trebui să fie următoarea: „o singură bucurie, adică Iisus Hristos, mai scumpă decât care nu există nimic". Se înţelege că noţiunea de ἄμεινον este în orice caz mai aproape de „mai frumos" decât de „mai bun": aici nu este deloc vorba de morală, ci de impresia directă produsă de Iisus Hristos, care dă bucurie sufletului. Această traducere a cuvintelor Sfântului Ignatie este confirmată şi de propria mărturisire a Domnului, care a zis: „Eu sunt păstorul cel bun" (*Ioan* 10, 14), unde cuvântul slavon bisericesc **добрый** are înţeles de „frumuseţe" (v. nota 136), şi nu de „bunătate", Domnul socotind că bunătatea este un atribut propriu Tatălui (*Matei* 19, 16-17; *Luca* 18, 18-19). Iar dacă referirea la textul slavon este insuficientă, apoi să se obosească cititorul să-şi arunce privirea în textul grecesc, unde această idee apare şi mai clar: „Εγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς" (*Ioan* 10, 14), spune Domnul despre Sine; „Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός" (*Luca* 18, 19) sau: „Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθος; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς" (*Matei* 19, 17), afirmă El despre Tatăl.

Şi Sf. Dionisie Areopagitul vorbeşte de Dumnezeu ca izvor primordial al frumuseţii. Primind existenţa de la Adevărata Frumuseţe, natura, în toate părţile ei, poartă reflexul acestei Frumuseţi: „αὐτη ἡ ὕλη περὶ τοῦ ὄντως καλοῦ τοῦ Θεοῦ ὑποστᾶσα, κατὰ πᾶσαν αὐτῆς διακόσμησιν τὴν κατ' εἶδος, ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας ἔχει, ὡς ἔστι τοῦ φωτὸς, τὸ φωτίζειν... ἥλιος γὰρ αἰσθητοὺς ὀφθαλμούς φωτίζει, καὶ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι δίδωσι Θεός δὲ ψυχὴν καὶ τοῖς ἐκεῖσε καλοῖς ἐπεντρανίζειν παρέχει" (*Despre ierarhia cerească*, II, 4; P.G. III, 160 A, B). *Cf.*: „Cei ce s-au eliberat din temniţa acestei vieţi, dacă ar avea posibilitatea să-şi exprime prin lacrimi compătimirea pentru cei ce suferă, i-ar plânge neîncetat cu hohote pe acei care sunt încă ţinuţi în chinurile acestei vieţi, ar plânge că ei nu văd frumuseţile suprapământeşti şi imateriale, ὅτι μὴ ὁρῶσι τὰ ὑπερκόσμιά τε καὶ ἄϋλα κάλλη, că nu văd tronurile şi începătoriile, puterile şi domniile, oştile şi adunările îngereşti, cetatea de sus şi slava cerească, cele care «sunt scrise» (*Evrei* 12, 23). Iar Frumuseţea, care este mai presus decât toate, τὸ γὰρ ὑπερκ εἴμενον τούτων κάλλος, pe care, după cum arată Cuvântul nemincinos al lui Dumnezeu, «vor vedea-o cei cu inima curată» (*Matei* 5, 8), este mai presus decât tot ce am sperat, mai înaltă decât tot ce ne închipuiam noi" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt către cei îndureraţi cu privire la cei ce s-au mutat din viaţa aceasta în cea veşnică*, P.G. XLVI, 508 A, B; *Opere*, Moscova, 1868, partea a VII-a, pp. 497-498). Astfel, Sfântul Părinte repetă mitul platonician al peşterii. *Cf.*: „Toată jinduirea acestuia (adică a aceluia care tace), toată iubirea lui cordială şi exaltată, toată dispoziţia lui aspiră la frumuseţea supranaturală a lui Dumnezeu, la frumuseţea sublimă, care a fost numită de Sfinţii Părinţi cel mai înalt dintre lucrurile dorite" (Calist patriarhul şi Ignatie Xanthopoulos, tovarăşul său de ascetism /sec. al XIV-lea/, *Învăţătură pentru cei care tac*, 84; *Filocalia*, Moscova, 1900, ed. a 2-a, vol. V, p. 401).

Cf. şi: „Cel ce s-a apropiat de limitele adevăratei seninătăţi faţă de Dumnezeu şi de natura lucrurilor face speculaţii şi, ridicându-se spre Creator în măsura purităţii sale, primeşte de la frumuseţea creaturilor efuziunea de lumină a Duhului. Având păreri bune despre toţi, gândeşte bine despre toţi, pe toţi îi consideră sfinţi şi neprihăniţi şi dreaptă judecată rosteşte despre lucrurile dumnezeieşti şi omeneşti... şi privind Frumuseţea Divină, îi place să petreacă în mod cuviincios în locurile dumnezeieşti ale fericitei slave divine, într-o tăcere negrăită şi în bucurie, şi, transformându-se în toate simţirile sale, comunică imaterial cu oamenii ca un înger cu trup material" (Cuviosul Nichita Stithatul, *Întâia sută de capete practice*, 90; *Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, 1900, vol. V, p. 107).

138. Macarie cel Mare, *Omilia a XVII-a*, 3; P.G. XXXIV, 6.

139. *Ibidem*, XVII, 4.

140. *Cf.* pp. 266-271, 534, 539.

141. Episcopul Teofan Zăvorâtul.

142. *Cuvinte memorabile despre nevoinţele sfinţilor şi fericiţilor părinţi*, trad. din greceşte, Sankt-Petersburg, 1871, p. 320, 1.

143. *Ib.*, p. 324, 12.

144. *Ib.*, p. 355, 12.

145. *Ib.*, p. 372, 12.

146. *Ib.*, p. 25, 27.

147. „Duhul lui Dumnezeu a coborât în mod vizibil asupra părintelui Serafim din Sarov, în timpul dialogul său cu Nikolai Aleksandrovici Motovilov, moşier şi judecător al consiliului din Simbirsk, despre scopul vieţii creştine" (din amintirile manuscrise ale lui N.A. Motovilov, cap. VI). Acest manuscris, descoperit de S. Nilus, este tipărit în cartea lui Serghei Nilus, *Măreţul în mic*, ed. a 2-a, Ţarskoe Selo, 1905, pp. 197-199; există şi o nouă ediţie.

148. Despre aureolă în diferitele ei aspecte, despre însemnătatea, originea şi reprezentarea ei, v.: De Waal, *Nimbus* (*Kraus, Real. Encyklopädie der christlichen Alterthümer, Freiburg in Breisgau*, Bd. 2, § 496-499). Destul de multe imagini de nimb sunt reproduse în: Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* (v. de pildă: livraison XXXIII, col. 849, fig. 189; col. 852, fig. 192). – M. Didron, *Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 1-146: „De la gloire". Tot aici sunt date exemple de nimburi în cadrul creştinismului şi în afara lui. Despre aureolă, în special în iconografia antică, v.: Johannis Nicolai, *In nomine Jesu disquisitio de Nimbis Antiquorum, Imaginibus Deorum, Imperatorum olim., et nunc Mariae Capitibus adpictis*, anno 1699, 139 pp. – L. Stefani, *Nimbul şi coroana strălucitoare în operele de artă antice*, Sankt-Petersburg, 1863 (supliment la vol. IV al *Analelor Academiei Imperiale de Ştiinţe*, N° 1, ilustrat).

Despre originea nimbului, care semnifică fără îndoială lumina, nu sunt posibile, vorbind la modul abstract, decât două ipoteze: el reprezintă fie lumina exterioară, fizică, fie pe cea tainică, „lăuntrică", sufletească sau spirituală, după cum persoana care iradiază această lumină este sau nu plină de har. În primul caz ar trebui să considerăm nimbul ca un atribut al zeităţilor solare sau astrale în general; în al doilea caz, drept stilizarea grafică a percepţiilor reale. Altfel, dacă nimbul nu ar fi decât un ornament sau atribut, ar fi imposibil de înţeles de ce anume aceste podoabe atât de ciudate au apărut în iconografie. Or, nimbul nu este atribuit numai zeităţilor solare, lunare şi stelare, ci tuturor divinităţilor. Prin urmare, el nu exprimă o lumină exterioară, fizică, ci lumina „interioară". În urma unui studiu aprofundat al figurilor nimbate, iată părerea unui cercetător: „După toate cele spuse, rămâne indubitabil că, din cele mai vechi timpuri şi până într-o epocă foarte recentă, atributul esenţial al oricărui corp divin a fost considerat faptul că acel corp era înconjurat de o strălucire ireală, orbitoare; prin urmare, această strălucire nu putea fi nicidecum atributul exclusiv al unei clase particulare de divinităţi. Cum ar fi putut un artist, contrar concepţiei populare, să reprezinte, fie doar şi pentru moment, trăsătura caracteristică a divinităţii în general prin ceva care era atributul exclusiv al divinităţilor astrale? Niciodată nu proceda astfel: acest lucru e clar din faptul că, de când, prin intermediul nimbului, coroanei strălucitoare şi a cercului strălucitor a început a fi desemnată lumina care îi înconjoară pe zei, pictorii uzau de acest atribut şi când zugrăveau zeităţi astrale, şi când le pictau pe cele neastrale. Prin urmare, în aceste atribute, exegetica nu trebuie să vadă nimic altceva decât semnul strălucirii care îi este proprie naturii divine în general; dacă, pe lângă acesta, o însuşire particulară a zeităţii reprezentate îl determină pe artist să-i confere strălucirii o pondere deosebită, desigur că exegetica nu trebuie să scape din vedere această circumstanţă... În nimbul şi în coroana strălucitoare a unei divinităţi pictate nu se poate vedea deloc un semn care să indice relaţia ei cu un astru ceresc, nici în cazul când sensul originar al divinităţii a fost astral şi, în epoca în care a fost creată opera respectivă de artă, acest sens a dispărut deja din reprezentarea populară, nici în cazul când divinităţii pictate semnificaţia astrală i-a fost conferită mai târziu, din anumite considerente filozofice sau mitologice, iar monumentul însuşi provine, evident, din alt cerc de reprezentări.. " (L. Stefani, *op. cit.*, pp. 12-13).

Nu vom mai aduce şi alte argumente în sprijinul opiniei că, în general, nimbul nu este un semn convenţional, ci un simbol, o reprezentare autentică a fenomenelor reale din lumea spirituală sau, în alte cazuri, din lumea astrală. N-ar avea rost s-o facem aici, mai ales că putem să-l trimitem pe cititor la un studiu în patru volume al fenomenelor mistice: J. Görres, *Die christliche Mystik* (Regensburg, 1837; v. mai ales Bd. II, § 308-396). Dar poate nu va fi de prisos să remarcăm aici că, pe lângă ideea generală a nimbului, înseşi detaliile reprezentării sale sunt profund realiste: nimburi de diferite tipuri reprezintă un fenomen mistic sau haric (adică un fenomen mistic transfigurat prin har), cu toată precizia de care este capabilă în general arta figurativă. Dacă reflectăm la ceea ce este nimbul, ne putem uşor convinge că el nu poate fi reprezentat decât aşa cum este pictat. Un disc auriu ce înconjoară capul sau un oval împrejurul întregului corp constituie într-adevăr redarea picturală cea mai precisă a unei *mase* dense şi omogene de lumină, de formă sferică sau elipsoidală, şi această masă de lumină n-ar putea fi altfel reprezentată nici prin culoare, nici prin formă. Nimbul cu o atenuare graduală spre cap este reprezentarea unei sfere luminoase dispuse la oarecare distanţă de acesta. Nimbul inelar reprezintă un strat sferic subţire. Nimbul catolic, sub formă de elipsă plasată deasupra capului, reprezintă, deşi mai puţin exact, o coroană de lumină asemănătoare aurorei boreale. Nimbul compus din benzi radiale corespunde razelor de lumină ce se împrăştie în toate direcţiile din cap sau din întregul corp. Unirea a două nimburi într-unul singur, deasupra chipurilor Preacuratei şi Pruncului, reprezentă perfect contopirea celor două sfere, continui sau discontinui, de lumină. Cercurile concentrice şi ondulatorii din jurul lui Hristos sunt undele ce emană neîncetat din El în spaţiu, unde se urmăresc una pe alta etc. Pe scurt, fiecare nimb este o imagine şi nu o schemă, este un simbol şi nu o alegorie; altfel nu poate fi nicidecum reprezentat, căci este clar că, proiectându-se pe faţa însăşi, aceste fenomene luminoase sunt aproape invizibile şi deci imposibil de redat; pe contururile figurii se văd mult mai clar, ceea ce înseamnă că nu sunt reprezentate în perspectivă, ci *în secţiune*.

149. Cea mai bună ediţie: *Plotini Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello edidit Ricardus Volkmann*, Lipsiae, t. I, 1883; t. II, 1884. Există o traducere completă în franceză (M.N. Bouillet) şi una în latină (M. Ficino, F. Creuzer). Diferite tratate se găsesc în traducere rusă (Malevanski), germană (F. Creuzer, J.G. von Engelhardt, H.F. Müller, Kiefer), engleză (T. Taylor, T.M. Johnson), italiană (A.M. Salvini). Trebuie observat că *Tratatele alese ale lui Plotin* în traducerea profesorului Malevanski s-au tipărit în *Credinţă şi raţiune*, 1898, 1899 şi 1900 (secţiunea de filozofie).

150. Păgânismul nu poate fi considerat un fenomen care nu s-ar afla în nici un fel de raport cu adevărata credinţă. El nu este indiferent, extra-religios sau extra-spiritual, ci pseudo-religios şi pseudo-spiritual, este o desfigurare, o pervertire şi o stricare a credinţei adevărate, acestea fiind fenomene proprii omenirii de la origini şi totodată reprezentând o tentativă dureroasă de a ieşi din confuzia spirituală. Păgânismul este rătăcire. Dar, deoarece orice imagine deformată este totodată şi o oglindire a originalului, care îi corespunde originalului în toate părţile sale, chiar în cele mai mici, tot aşa şi păgânismul este o oglindire deformată a credinţei adevărate, chiar şi în cele mai mici amănunte ale configuraţiei sale. Raţiunea carnală, păcătoasă şi impură, ca o oglindă strâmbă, a deformat realitatea spirituală; totuşi, ştiind câte ceva din lumea spirituală datorită Cuvântului lui Dumnezeu şi scrierilor patristice, cercetătorul se poate convinge că fiecare părticică din adevărata credinţă se regăseşte în păgânism, deşi golită de sens şi aproape de nerecunoscut. Păstrând *cu aproximaţie* aspectul de credinţă adevărată, în tot cazul ajungând foarte aproape de acest aspect exterior prin cugetarea celor mai buni reprezentanţi ai săi, păgânismul introduce un conţinut carnal. Credinţele păgâne, vorbind în limbajul mineralogiei, sunt pseudomorfoza adevărului. „Şi nu numai elanul unor filozofii, spune un apologet catolic al creştinismului, iezuitul M. Morawski, nu numai religiile primitive ale omenirii... ci chiar şi acel politeism inferior, în care a căzut mai apoi majoritatea popoarelor, se află într-un astfel de raport cu creştinismul. Chiar însăşi ideea de a multiplica numărul zeilor provine probabil din dificultatea de a-L concepe pe Dumnezeu ca fiinţă singură, sterilă. Este un fel de presimţire obscură a Tainei Treimii Dumnezeieşti,

ce trebuia să fie vestită de creştinism şi să rezolve această dificultate. Antropomorfismul, teofania pe pământ, toate sunt expresia angoasei şi rugăciunea omenirii ca Dumnezeu să se apropie, să se pogoare spre ea – sunt, cu alte cuvinte, setea întrupării Cuvântului. Cinstirea celor morţi, cu tot ce are ea superstiţios şi absurd, conţine totuşi un principiu elevat, care este o fărâmă din minunata noastră dogmă a vieţii de dincolo. Până şi sacrificiile sângeroase, chiar şi cele omeneşti arată că omenirea, în sentimentul surd sau în amintirea confuză a tradiţiilor primitive, presimţea vag starea ei de decădere şi necesitatea răscumpărării" (*Serate religioase şi filozofice*, I-IV; ed. Bibliotecii de religie şi filozofie, Serghiev Posad, 1911, pp. 81-82; în general, v. pp. 66-88: „Serata a IV-a. *Creştinismul printre celelalte religii*"). Există şi a doua ediţie, Moscova, 1912. Lucrarea citată reprezintă prima fasciculă dintr-o serie întreagă de dialoguri apologetice şi le conţine pe primele cinci, conţinute în cartea lui M. Morawski, *Die Abende am Leman*. Există şi o traducere completă a acestei cărţi, făcută însă într-o limbă rusă foarte defectuoasă: *Seratele de pe Leman*, de M. Morawski, prof. al Universităţii Jagellone, trad. după ed. a 2-a de B. Hord, Leipzig-Cracovia, 1889, pp. 102-138.

Aşadar, însăşi dogma Preasfintei Treimi s-a răsfrânt în conştiinţa păgână prin ideea unui politeism „asociativ" (pluralitatea ipostasurilor) şi „consecvent" (unde Absolutul se fundamentează printr-o serie infinită de acte). Mai mult, chiar *numărul trinitar* al ipostasurilor a lăsat urme sub forma triadelor divine. Dar, în pofida asemănării exterioare a acestor triade cu Treimea, noi nu găsim nicidecum în ele ceea ce face ca doctrina Trinităţii să fie dogmă, nu descoperim în ele nici urmă de conţinut spiritual, suprarațional. E suficient să examinăm fugitiv aceste triade păgâne pentru a ne convinge că, deşi aceste triade au fost suscitate de căutarea Dumnezeului Triunitar şi Viu, totuşi în aceste dibuiri, cu excepţia numărului trei, nu există nimic privitor la Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită. Şi acest lucru trebuie să-l spunem, chiar lăsând la o parte posibilitatea unei conjugări pur istorice, întâmplătoare, a zeilor în triade. Prin urmare, nu este surprinzător că un oarecare Haeckel, care clasifică religiile după numărul zeităţilor pe care le recunosc (v. *Enigmele universului*), admite posibilitatea de a pune semnul egalităţii între Dumnezeul Triunitar şi triadele păgâne. În cartea sa alcătuită şi divizată scolastic, *Des religions comparées au point de vue sociologique* (Paris, 1899, p. 205), Raoul de La Grasserie distinge trei tipuri de „comuniuni religioase", şi anume: „1) la société particulière entre dieux ou *interdivine*; 2) celle entre les diverses parties de l'ésprit humain ou *intrahumaine*; 3) celle entre les diverses fractions de la divinité ou *intradivine*"; el arată mai departe că triadele fac anume parte din tipul „sociétés interdivines" şi citează o întreagă serie de astfel de triade construite conform structurii familiei şi, totodată, a aspectelor solare, fiind deci compuse din:

„I. dumnezeu-tatăl, soarele care trăieşte sau care este deja mort;
II. zeiţa-mamă, care reprezintă cerul, spaţiul sau soarele mort, şi de obicei îi este totodată şi mamă şi soţie celui dintâi;
III. dumnezeu-fiul, zeul tânăr al soarelui ce răsare".

Autorul dă câteva exemple de asemenea triade:

1) în Theba: Ammon sau Ammon-Ra este soarele ce răsare, numit Tum când devine soarele ce apune; Mut, soţia lui, zeiţa cerului; Khonsu, soarele ce răsare şi stăpân al lunii; 2) în Abydos: Osiris, Isis, sora şi soţia lui; Horus, fiul lor, cu aceleaşi semnificaţii; 3) în Memphis: Ptah, soarele nocturn şi zeul morţilor; Sekhmet, soţia lui, zeiţa cu cap de leoaică, personificând lumina solară; sau Basted, zeiţa cu cap de pisică; şi Nefertum sau In-Hotep, fiul lor, soarele ce răsare; 4) în Konosso: Mentu, Sati şi Khem; 5) în Esneh: Nun, Nebuont şi Hika. În continuare, La Grasserie indică „triade cu anomalii, formate dintr-un zeu şi două zeiţe: 6) Ra cu Nekheb, zeiţa Sudului, şi Uadji, zeiţa Nordului; 7) Osiris sau Horus cu Isis şi Nephthis; 8) Nun cu Sati şi Anonke, emisfere ale Nordului şi ale Sudului.

Lăsând asupra lui La Grasserie răspunderea pentru lista citată atât în ce priveşte precizarea şi interpretarea zeităţilor, cât şi în privinţa caracterului complet al tabloului, vom remarca numai faptul că, în pofida metodei exterioare şi nivelatoare aplicate în studiul religiei şi în pofida atitudinii, dacă nu ostile, atunci cel puţin profund indiferente faţă de creştinism şi chiar faţă de orice religie, în pofida extraordinarei sale lipse

de sensibilitate faţă de viaţa religioasă concretă şi particularităţile ei, La Grasserie declară (p. 220) că, deşi contopirea zeilor formează triade, „nu rezultă totuşi un singur Dumnezeu în trei persoane, ca la creştini, ci trei zei solidarizaţi, *solidarisés*, printr-o convenţie, care îşi împart între ei funcţiile de divinităţi supreme. Deci aceasta încă nu este o treime, *trinité*, propriu-zisă, ci mai degrabă o triadă, *triade*, dacă prin treime înţelegem o triplicitate, *triplicité*, internă, iar prin triadă, o triplicitate externă, ca de exemplu la Brahma, Vishnu şi Shiva". Acest caracter *exterior* al triadelor păgâne şi-a aflat expresia în numeroase monumente de artă ale lumii antice. O numeroasă colecţie de imagini de acest gen v. la Nikolai I. Troiţki, *Triunitatea Divină. Studiu istoric şi arheologic pe baza monumentelor istoriei universale a artei*, comunicare la Congresul al XI-lea panrus de arheologie din oraşul Cernigov, ed. a 2-a, corectată şi completată cu 65 de imagini, Tula, 1909. Despre deosebirea esenţială dintre doctrina creştină despre Sfânta Treime şi filozofiile păgâne despre zeităţile-triade, v.: S.S. Glagolev, *Revelaţia supranaturală şi cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu*, Harkov, 1900, pp. 331-336. – *Idem*, *Studii de istorie a religiilor*, partea I, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1902, pp. 35-36, nota 1: *obiecţiuni împotriva părerilor lui Zimmern despre zeităţile chaldeene, descrise de el în broşura „Vater, Sohn und Fürsprecher"*, Leipzig, 1896; pp. 42-49: *triadele marilor zei chaldeeni*; pp. 103-106: *triade şi eneade egiptene*. – Aleksei I. Vvedenski, *Conştiinţa religioasă a păgânismului*, schiţă de istorie filozofică a religiilor naturale, vol. I, Moscova, 1902, pp. 698-702: „Trimurti". Autorul acestui studiu, după ce arată modul exterior eclectic şi mecanic prin care s-a format reprezentarea zeiţei hinduse Trimurti, insistă foarte mult asupra următoarelor două teze: „În primul rând, în hindusa Trimurti, aflată într-o radicală opoziţie de principiu cu Sfânta Treime creştină, distincţia celor trei divinităţi nu este reală, ci pur nominală... Trimurti nu este altceva decât fantoma dublă, amăgirea dublă, minciuna dublă a unei concepţii naive (p. 700)... În al doilea rând, în Trimurti hindusă, relaţiile dintre diferitele zeităţi nu sunt nici pe departe asemănătoare cu raporturile dintre Persoanele Sfintei Treimi, care, conform doctrinei creştine, sunt relaţii de paternitate, filiaţiune şi purcedere" (p. 752).

151. „*Herrschende Apperzeptionsmasse*", adică „mase dominante de apercepţie"; W. Jerusalem dă această denumire „grupurilor de apercepţie a fenomenelor provocate cel mai facil" (*Lehrbuch der Psychologie*, 1903, 3-te Aufl., S. 87). Acesta este sensul în care arhim. Serapion Maşkin numeşte „masă aperceptivă" însăşi formula dogmei, care este reprezentarea cea mai accesibilă pentru apercepţia Adevărului spiritual. Dar nu se poate să nu amintim că termenul de „masă de apercepţie" sau „aperceptivă" se întrebuinţează într-un sens mult mai larg şi anume pentru a desemna *întregul ansamblu* de fenomene şi procese, legate în mod direct de o organizare, care contribuie la trăirile religioase şi, într-un fel sau altul, îi determină caracterul. „Ansamblul fenomenelor secundare, patologice sau normale, în legătură cu care trebuie studiate fenomenele religioase pentru o mai bună înţelegere a lor, constituie ceea ce în limbaj pedagogic se numeşte «masă de apercepţie»" (William James, *Varietăţile experienţei religioase*, trad. din engleză de V.G. Malakeva-Mirovici şi M.V. Şik, sub red. lui S.V. Lurie, Moscova, 1910, curs I, pp. 21-22; v. şi nota de la p. 22). În cartea noastră, termenul „masă de apercepţie" este utilizat în primul său sens, mai îngust, fiind deci aproape sinonim cu termenul kantian „schemă". Dogmele, Crucea, Numele lui Iisus şi Semnul Crucii sunt schemele spiritului uman, în care se descoperă realitatea superioară şi, pe măsura purificării inimii noastre, caracterul schematic al acestor simboluri se condensează tot mai mult pentru a deveni realitate. De aceea raţiunea păcătoasă tinde spre limita inferioară a acestor simboluri, spre o fenomenalitate simplă şi iluzorie, iar raţiunea spirituală tinde spre limita superioară, spre numenalitatea absolută şi totalmente reală. Cu ajutorul acestor scheme, în funcţie de organizaţia noastră internă, noi vedem sau *Nihil Absolutum*, sau *Ens Realissimun*. Însă în interval, în conformitate cu gradul de elevaţie spirituală, se aşterne întreaga cale *a realibus ad realiora*. Dar accesul la această scară nu este asigurat decât prin „schemă".

152. „Τὸν ἁγιώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμὸν" (Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 25*, în lauda filozofului Iron, 11; P.G. XXXV, 1213 A).

153. Fericitul Augustin, *Confesiuni*, VII, 10; P.L. XXXII.

VI. Scrisoarea a V-a: *Mângâietorul*

154. „Întru logodirea vieţii viitoare şi a împărăţiei, εἰς ἀρραβῶνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας" (Sf. Ioan Damaschin, *Rugăciunea a V-a din rânduiala Sfintei Împărtăşiri*; a VI-a în Συνεκδημος).

155. „Ispita este o mişcare pătimaşă sau pasională a sufletului spre minciună, mişcare care este bazată pe mândrie" (arhimandritul, ulterior episcopul Ignatie Briancianinov, *Despre rugăciunea lui Iisus*; *Opere*, Sankt-Petersburg, 1865, vol. I, p. 130). În operele sale, acest ierarh dă de mai multe ori descrierea şi analiza stării de ispită. V. mai ales vol. I, pp. 334-335: *Despre rugăciunea lui Iisus*.

156. Vezi nota de la p. 212.

157. Tertulian, *Contra lui Praxeas*, 26; P.L. II, 154-196. De exemplu: *„Hic Spiritus Dei erit Sermo. Sicut enim Johanno dicente* (Joh. 1, 14): *Sermo caro factus est spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis... nam spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus"* etc. Tertulian învaţă că Duhul Sfânt devine un ipostas independent, distinct de cel al Cuvântului numai din momentul Cincizecimii (*De orat.* 25) şi, opunând Dumnezeirea lui Hristos Omenităţii Lui, Trupului Său, numeşte Dumnezeirea Spirit care săvârşea minunile, pe când Trupul suferea foame, sete şi dureri" (*De carne Christi*).

158. Origen, *Despre principii*, I, 3, 1; P.G. XI, 145-147.

159. Sf. Iustin Filozoful, *Apologii*, I, 60; P.G. VI, 418-420. Iustin se referă la scrisoarea a II-a pseudoplatoniciană, citată şi de Clement Alexandrinul (*Stromate* V), de Porfirie la Chiril al Alexandriei (prima carte contra lui Iulian), de Origen (cartea a VI-a contra lui Celsus), de Eusebiu (*Preparaţii evanghelice*, II) şi de alţii. Proclus, în cartea a II-a, cap. 11 din a sa *Teologie platoniciană*, citeşte acest pasaj ca şi Iustin Filozoful.

160. Vasili (Vas.) Bolotov, *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime*, Sankt-Petersburg, 1879, p. 364. Sau, încă: „în sistemul lui Origen, importanţa Lui (a Duhului) în cadrul Treimii nu este elucidată din punct de vedere filozofic; neîndoielnic, nici nu putea fi elucidată atâta timp cât se încerca a înţelege relaţiile între Ipostasurile Divine nu sub forma vieţii personale a Duhului, a procesului de conştiinţă de sine, ci din punctul de vedere al relaţiei dintre fiinţă şi definiţiile ei. Astfel, la Origen, mijlocirea veritabilă între Dumnezeu şi lume este exprimată numai prin Fiul" (V.V. Bolotov, *Curs de istorie a Bisericii vechi*, vol. II, Sankt-Petersburg, 1910, p. 340).

161. Origen, *Despre principii*, I, 3, 1; P.G. XI, 145-147.

162. „Ὡριγένην... ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα..." (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, 29, 73; P.G. XXXII, 204 B).

163. M.J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, pp. 117 *sq.* – V. Bolotov, *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime*, Sankt-Petersburg, 1879, p. 365, *cf.* 374. Despre sistemul dogmatic al lui Origen, v. şi: F. Böhringer, *Die griechischen Väter...*, I Hälfte: *Klemens und Origenes*, Zürich, 1869. – L'abbé Freppel, *Origène*, Paris, 1868. – Fr. Prat, s.j., *Origène le théologien et l'exégète*, 2-e éd., Paris, 1907 (din seria: *La pensée chrétienne. Textes et Etudes*). – Art. „Origines und Origenismus" (*Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, herausgegeben von Ersch und Gruber, 1834, III, 5, SS. 251-262). – Aug. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes. Eine Beitrag zur Dogmengeschichte*, Freiburg im Br., 1902 (Strassburger theologische Studien, Bd. V, Hft. 1). – Art. „Origen" (*Dicţionar de filozofie* de S.S. Gogoţki, vol. III, pp. 623-628). – Art. „Origen" de Vl.S. Soloviov, în *Dicţionarul Enciclopedic* al lui Brockhaus şi Efron, vol. XXII, pp. 141-145. – I.V. Popov, *Rezumatele cursurilor de patrologie*, 1907-1908, pp. 122-139; *ib.*, 1911-1912, Moscova, pp. 125-182. – A.A. Spasski, *Istoria mişcărilor dogmatice în epoca sinoadelor ecumenice*, Serghiev Posad, 1906, vol. I, pp. 85-127. – F. Eleonski, *Doctrina lui Origen despre divinitatea Fiului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt şi despre relaţiile Lor cu Dumnezeu-Tatăl*, Sankt-Petersburg, 1879. – Preot Gh. Malevanski, *Sistemul dogmatic al lui Origen*, Kiev, 1870.

164. Impresia generală, arătată în text, privitoare la lipsa de dezvoltare a doctrinei Duhului Sfânt ne-o facem în mod inevitabil şi totodată cât se poate de imparţial, la un studiu chiar superficial al literaturii teologice despre Duhul Sfânt. Iată câteva dintre lucrările consacrate acestei probleme: Arhim. (ulterior episcop) Silvestru, *Încercare de teologie dogmatică ortodoxă*. – N. Bogorodski, *Doctrina lui Ioan Damaschin despre purcederea Sfântului Duh*, expusă în legătură cu tezele conferinţei de la Bonn din anul 1875, Sankt-Petersburg, 1873. – S.V. Kohomski, *Învăţătura Bisericii vechi despre purcederea Sfântului Duh*, Sankt-Petersburg, 1875. – N.M. Bogorodski, *Duhul Sfânt, schiţă istorică şi dogmatică*, Grodno, 1904. – S. Astaşkov, *Purcederea Duhului Sfânt şi primatul sacerdotal universal*, Freiburg i/Br., 1886. – Adam Zernikov, *Cercetări teologice ortodoxe despre purcederea Sfântului Duh numai de la Tatăl*, trad. din latină de B. Davidovici, vol. I: *Mărturia patristică*, Poceaev, 1902 (vechi studiu capital). – A.A. Nekrasov, *Învăţătura lui Ioan Damaschin despre relaţia personală a Duhului Sfânt cu Fiul lui Dumnezeu* (*Întruniri ortodoxe*, 1883, N° 4). – K.F. Nösgen, *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes*, Berlin, 1907.

165. Origen, *Comentariu la Ioan*, 5-8; P.G. XI.

166. Spasski, *op. cit.* (nota 55 *supra*), p. 439.

167. Nesmelov, *op. cit.* (nota 70 *supra*), pp. 266-295. Ca mulţi alţii, Grigorie de Nyssa se referă la faptul că „noi nu suntem învăţaţi de către Sfânta Scriptură a-L numi pe Duhul Sfânt frate al Fiului" (*Contra lui Eunomie*, II; P.G. XLV, 559 D) şi după aceasta dovedeşte că purcederea nu este acelaşi lucru cu naşterea, dar, desigur, nu arată în ce constă această deosebire. El, care a vorbit despre Sfântul Duh mai mult decât ceilalţi, până într-atât nu este în stare să exprime specificul personal al acestui Ipostas, încât la el, până şi numele Lui este lipsit de caracterul – care i se recunoaşte în general – de proprietate ipostatică. „Am ajuns să cunosc, spune el, că în Sfânta Scriptură inspirată de Dumnezeu, acelaşi nume le este comun şi Tatălui, şi Fiului, şi Duhului Sfânt. Căci Fiul îşi dă şi sieşi, şi Duhului Sfânt numele de Mângâietor. Iar Tatăl, producând mângâierea, îşi atribuie fără îndoială numele de Mângâietor: căci săvârşind lucrările Mângâietorului, nu respinge nici numele propriu acestei opere" (*ib.*, II, 14; col. 552 A).

168. Este uimitor faptul că Vasile cel Mare, chiar polemizând cu Eunomie şi indicând trăsătura cea mai caracteristică a creştinismului, credinţa în deofiinţime, *uită* (!) să enumere Duhul Sfânt printre Ipostasuri: „Deşi multe lucruri deosebesc creştinismul de rătăcirea păgână şi de ignoranţa iudaică, totuşi în buna vestire a mântuirii noastre nu există dogmă mai importantă decât credinţa în Tatăl şi Fiul" (Vasile cel Mare, *Combaterea pledoariei lui Eunomie cel rău-credincios*, II; P.G. XXIX, 620 BC).

169. *Aghiazmatarul mare complementar*, 78: Rânduiala Sfintei Cincizecimi, Edit. Lavrei Pecerska din Kiev, 1875, cap. 215, N° 218, 219. Asupra lipsei de simetrie a acestei slujbe mi-a atras atenţia prof. I.V. Popov.

170. V. scrisoarea a VIII-a.

171. „Modul de purcedere rămâne inexplicabil, τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξως ἀρρήτον φυλασσομένον" (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*; P.G. XXII, 152 B). De altfel, o aluzie la „deducţia" reală a purcederii, făcută încă de Atanasie cel Mare, o repetă şi mai clar Sf. Vasile cel Mare în următoarele cuvinte: „De ce Duhul Sfânt nu îi este Fiu Fiului? Nu pentru că El nu purcede de la Dumnezeu prin Fiul, ci pentru ca Treimea să nu fie luată de unii drept o mulţime infinită, oprindu-se la gândul că Ea are fii din fii, precum e cazul la oameni... A vorbi despre un fiu din Fiul ar însemna ca oamenii care aud acest lucru să fie conduşi la ideea de multiplu în Trinitatea Divină. Căci ar fi uşor să se tragă concluzia că de la Fiul se naşte altul şi de la altul se naşte încă altul, şi tot aşa mai departe, şi astfel să se ajungă la multiplu (adică la o mulţime infinită)" (Vasile cel Mare, *Combaterea pledoariei lui Eunomie cel rău-credincios*, V; P.G. XXIX, 732 B, 734 B).

172. V. nota 173.

173. *Opere inedite ale lui Marcu din Efes*, trad. de Avraam Norov după mss. Bibliotecii Imperiale din Paris, Sankt-Petersburg, 1860, p. 27; şi în *Lectură creştină*, 1861.

174. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt catehetic*, III; P.G. XLV, 171. *Cf.* Grigorie Teologul: la întrebarea: „Ce este purcederea?", răspunde decis: „Noi nu putem vedea ceea ce se află sub picioarele noastre, nu să ne mai şi avântăm în profunzime şi să cugetăm o natură negrăită şi de nepătruns" (Grigorie Teologul, *Cuvânt teologic*, V; P.G. XXXVI, 141).

175. Corderius, editorul operelor lui Dionisie Areopagitul, numeşte mistica „*sapientia experimentalis*, înţelepciune experimentală".

176. De exemplu: Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, II (v. nota 167 *supra*), col. 559. – *Idem*, *Despre Rugăciunea domnească*, III; P.G. XLIV, 1157-1160.

177. V.V. Rozanov a dezvoltat, deosebit de clar şi de insistent, în numeroase lucrări ideea că anticul *Weltanschauung* era impregnat de categoria de paternitate.

178. Aluzie la o credinţă populară.

179. Urmându-l pe Ern (v. nota 17 *supra*), întrebuinţez „logismul" derivat din Λόγος. Pe lângă unele idei ale lui Vl.S. Soloviov (v. nota 5 *supra*), ale prinţului S.N. Trubeţkoi şi ale lui N.A. Berdiaev, Ern clarifică aspectul pozitiv al logismului. Dimpotrivă, cărţile lui V.V. Rozanov atacă violent tendinţele negative, maniheiste şi monastice care parazitează pe seama logismului, şi acuză caracterul abstract, inanimat şi vid al literaturii, al verbalismului, care în multe minţi şi inimi s-au substituit comuniunii cu Cuvântul. Deşi însuşi Rozanov nu vrea să facă distincţia între *abusus* şi *usus*, totuşi, operând această distincţie, cititorul poate profita mult de critica lui.

180. John Stuart Mill, *Sistemul logicii silogistice şi inductive*, trad. sub red. lui V.N. Ivanovski, Moscova, 1900. – J.S. Mill (şi Taine), *Inducţia ca metodă de studiu al naturii*, trad. de N. Hmeleva, Sankt-Petersburg, 1866. – J.S. Mill este „un sofist din fire, care îl încurcă pe cititor şi se încurcă el însuşi într-un strălucitor amestec de fapte, citate şi expresii inteligente" (V.I. Ţinger, *Ştiinţele exacte şi pozitivismul*, în *Rapoarte universitare*, Moscova, 1874, p. 65). Despre caracterul radical sofistic al lui Mill, v.: T. von Brentano, *Sofişti antici şi moderni*, trad. din franceză de I. Noviţki, Sankt-Petersburg, 1866, cartea a II-a, pp. 124-187. Pentru o analiză subtilă a sofismelor lui Mill, v.: L.M. Lopatin, *Sarcinile pozitive ale filozofiei*, Moscova, vol. I, 1886; vol. II, 1891 (există şi o a doua ediţie). – *Idem*, *Caracteristici filozofice* (v. nota 77 *supra*).

181. Pentru aprofundarea ideii de Logos din punct de vedere filozofic şi istoric, v.: M.D. Muretov, *Filozofia la Filon din Alexandria în raport cu doctrina Logosului la Ioan Teologul*, Moscova, 1885. – *Idem*, *Doctrina Logosului la Filon şi Ioan Teologul în raport cu istoria ideii de Logos în filozofia greacă şi în teozofia iudaică* (*Operele Sfinţilor Părinţi*, 1881, cartea a II-a şi extrase separate). – *Idem*, *Dumnezeu-Cuvântul şi Învierea lui Hristos* (Ioan I, 1-12), Moscova, 1903. – Vl. Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieţii*, partea a II-a, *Opere*, vol. III, pp. 319 *sq.* Şi în multe alte lucrări: Prinţul S.N. Trubeţkoi, *Bazele idealismului. În apărarea idealismului*, *Opere*, vol. II). – *Idem*, *Doctrina Logosului* (*ib.*, vol. IV). – M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in griechischer Philosophie*, 1872. – A. Aall, *Geschichte der Logosidee der griech. Philosophie*, 1896. – A. Harnack (v. nota 55 *supra*).

182. Aluzie la faimoasa carte a lui William Stanley Jevons, inventatorul „maşinii logice".

183. Aceste lucrări sunt mai avansate în domeniul studiilor formale ale ideii de discontinuitate, în matematică şi în logistică. Numărul lor este imens şi mi-e imposibil să dau aici o bibliografie, mai ales că acest lucru l-am şi făcut, în mare parte, într-o lucrare specială, *Ideea de discontinuitate ca element de concepţie a lumii*, aflată deocamdată în manuscris. Dintre lucrările accesibile unui public larg, le vom nota pe cele ale

matematicienilor „şcolii de la Moscova" sau ale celor asociaţi într-un fel sau altul respectivei şcoli: N.V. Bugaev, *Introducere în teoria numerelor*, reprodusă în *Culegerea de matematică* editată de Societatea de matematică din Moscova, vol. 25, fasc. 2, pp. 334-348. – *Idem*, *Matematica şi concepţia matematico-ştiinţifică despre lume*, *ib.*, pp. 349-369; şi în *Probleme de filozofie şi psihologie*, 1898, cartea 45. – *Idem*, *Observaţii pe marginea articolului lui L.M. Lopatin „Despre asociaţiile mobile ale conştiinţei"*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, cartea 40. – V.A. Alekseev, *Die Mathematik als Grundl. d. Kritik, Wissensch.-Philos. Weltanschauung*, Analele ştiinţifice ale Universităţii din Iuriev, 1903. – *Idem*, *Über die Entwickel. d. Begriffes d. höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur und Geisteswissenschaften* (Vierteljahrschrift f. Wissensch. Philosophie und Soziologie, Leipzig, 1904, Hft. 1; un rezumat v. în *Analele ştiinţifice ale Universităţii din Iuriev*, 1904). – *Idem*, *Matematica drept bază a criticii concepţiei ştiinţifico-filozofice despre lume* (*Culegere a Societăţii literar-ştiinţifice de pe lângă Universitatea Imperială din Iuriev*, vol. 7, 1904). – P.A. Nekrasov, *Şcoala de filozofie matematică din Moscova şi fondatorii ei* (*Culegere de matematică* editată de Societatea de matematică din Moscova, vol. 25, fasc. 1, Moscova, 1904; şi ediţia separată). – L.M. Lopatin, *Concepţia filozofică a lui N.V. Bugaev* (*ib.*, vol. 25, fasc. 2). – P. Florenski, *Despre o premisă a concepţiei despre lume* (*Balanţa*, 1904, N° 9). – V. Ern, *Ideea de progres catastrofic*, în *Lupta pentru Logos* (v. nota 17 *supra*), pp. 234-261. V. şi nota 235.

Ideea de discontinuitate face cuceriri rapide şi în domeniul ştiinţelor concrete. De exemplu lucrările lui Tamann despre termodinamică, ce conduc la construirea unei suprafeţe termodinamice discontinui; teoria fazelor a lui Gibbs; ideile lui Teichmüller, teoria heterogenezei a lui Korjinski, experienţele lui Hugo de Vries, lucrările neo-lamarckiştilor contemporani, ale neo-vitaliştilor etc. în domeniul biologiei, care deschid perspective largi evoluţiei discontinui a organismelor, a adaptării lor discontinui etc.; cercetările psihologice ale vieţii sufleteşti subconştiente şi supraconştiente, care constată schimbări discontinui ale conştiinţei, discontinuitatea creaţiei, a inspiraţiei etc.

184. Aluzie la opera lui Fr. Nietzsche.

185. Principalii reprezentanţi ai „noii conştiinţe religioase" sunt D.S. Merejkovski, Z.N. Hippius şi D. Filozofov. În deosebite sensuri şi grade, aderă sau au aderat: Andrei Belîi (B.N. Bugaev), N.A. Berdiaev şi alţii.

186. L.N. Tolstoi nu se jena chiar la Sihăstria Optina să spună: „Evanghelia mea". Despre întâlnirea sa cu K.N. Leontiev, o povestire pitorească de acest gen este redată în cartea: E.(rast) V.(îtorpski), *Descriere istorică a Sihăstriei Optina din Kozelsk*, variantă nouă, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1902, p. 128.

187. V. nota 164.

188. Simon Magul, nicolaiţii, gnosticii de toate culorile, montaniştii, templierii, spiritualiştii etc.

189. Grigorie Teologul, *Cuvântul III despre Duhul Sfânt*, versetele 10-31; P.G. XXXVII, 409-410.

190. *Id.*, *Cuvântul 31* (*al V-lea teologic*), cap. 15-17; P.G. XXXVI, 159-164.

191. V. p. 213 şi nota 591.

192. Grigorie de Nyssa, *Despre Rugăciunea domnească*, III (v. nota 176), col. 1158 C.

193. Învăţătura lui Grigorie de Nyssa despre Împărăţia Tatălui şi Ungerea Fiului o expun după Nesmelov (v. nota 71), pp. 279-283.

194. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apolinarie*, 52; P.G. XLV, 1249 D – 1251 A.

195. *Ib.*, 1249 B.

196. *Ib.*, 1249 D – 1252 A.

197. *Cf.* „A sălăşluit asupra Lui Duhul Domnului" (*Psalmi* 11, 2); „Duhul Domnului este peste Mine" (*Psalmi* 61, 1 = *Luca* 4, 18).

198. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apolinarie*, 53; P.G. XLV, 1252 C.

199. *Id.*, *Contra lui Eunomie*, 1; P.G. XLV, 369 D – 372 A.

200. *Id.*, *Contra Macedonenilor*, 22; P.G. XLV, 1329 B.

201. *Ib.*

202. Irineu de Lyon, *Adv. haer.*, III, 17.

203. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuirea Rugăciunii „Tatăl nostru"* (*S. Maximi Confessoris Operum*, t. I, Parisiis, 1675, pp. 350-590). Există şi o traducere slavonă, ediţia Sihăstriei Optina, Moscova, 1853. O interpretare asemănătoare, deşi nu identică, o găsim la A.S. Homiakov şi anume în scrisoarea lui către I.F. Samarin din 6 august 1852: „Vă aflaţi în mediul teologilor, scrie el în post-scriptum, spuneţi-le părerea mea, în parte asemănătoare, în parte diferită de cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Eu totdeauna am presupus că prima parte a *Tatălui nostru* are un înţeles special; iată, după părerea mea, o explicaţie a acestui sens. Pavel spune că «Duhul îl numeşte pe Dumnezeu Tatăl (Părinte) (Avva Părinte)». Irineu spune: Duhul pune cununa asupra Divinităţii, numindu-L pe Tatăl părinte şi pe Fiul, fiu. În Simbol, ca şi pretutindeni, Fiului i se atribuie împărăţia. Aşadar «Sfinţească-se numele Tău», «Vie Împărăţia Ta» şi celelalte înseamnă: «să fie preamărit ca principiu al Duhului care numeşte, fie preamărit ca Tatăl Fiului care împărăţeşte şi fie preamărit ca Persoană care are în Sine Fiinţa şi Originea, ca izvor a toate». Dumneavoastră ce credeţi? Mi se pare că e ceva" (A.S. Homiakov, *Opere complete*, vol. 8, Moscova, 1904, p. 271; scrisoarea a XIII-a către Samarin).

204. Simeon Noul Teolog, *Iubirea dumnezeiască*, *Divinorum amorum*, I; P.G. CXX, 507-510.

VII. Scrisoarea a VI-a: *Contradicţia*

205. Se ştie că filozoful Jacobi era convins că panteismul lui Spinoza constituie singurul sistem consecvent de filozofie raţională şi că, prin urmare, orice sistem teist este în mod inevitabil obligat să introducă un element iraţional. În felul acesta s-au pronunţat şi cercetători mai recenţi. „Panteismul, spune unul dintre ei, este esenţialmente propriu oricărei filozofii raţionaliste consecvente, aşa cum şi agnosticismul este propriu oricărei filozofii consecvente a empirismului. Filozofia strict raţională şi panteismul sunt noţiuni identice" (A.I. Vvedenski, *Credinţa în Dumnezeu. Originea şi fundamentul ei*, Moscova, 1891, p. 209). Despre panteism, v.: Bogoliubov, *Teismul şi panteismul şi raportul lor logic şi reciproc*, Nijni-Novgorod, 1899. – Jaesche, *Der Pantheismus nach seine Hauptformen*, Berlin, 1828, 3 Bde. – Schuler, *Der Pantheismus*, Würzburg, 1884.

206. Vicenţiu de Lerin, *Prima amintire*, 2; P.L. L, 640; trad. rusă de P. Ponomarev, Kazan, 1904, pp. 3-4. Noţiunea kantiană de „generalitate şi necesitate a judecăţilor" ca semn al valorii lor obiective ştiinţifice nu este, probabil, altceva decât o „rămăşiţă" a noţiunii bisericeşti de catolicitate, adică de *universal*, conform traducerii mitropolitului Filaret al Moscovei (V. *Curierul teologic*, 1912, dec., p. 685, scrisoarea a VIII-a către episcopul Ignatie Briancianinov: *Despre Dogmă*).

207. V. nota 206.

208. Cohen (v. nota 32): *Urth. d. Ident.*, SS. 78-87. Alb. Görland, *Index zu H. Cohens Logik, d. rein Erkenntnis*, Berlin, 1907.

209. Ideea de antinomism este exprimată într-un mod foarte clar chiar în disciplinele speciale; în *lingvistică:* A. Potebnia, *Gândire şi limbă*, Harkov, 1892, ed. a 2-a. – Humboldt, *Ueb. die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauens* (Ges. Wer., T. 6); trad. rusă de P. Biliarski, Sankt-Petersburg, 1859. – H. Steinthal, *Der Ursprung d. Sprache*, 2-te Ausg., Berlin, 1858. – V. Henry, *Antinomies linguistiques*, Paris, 1896 (Bibl. de la Fac. des Lettres de Paris, 2). – P.I. Jiteţki, *W. v. Humboldt în istoria lingvisticii filozofice* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, 1900, cartea 51); în *matematică:* Christian Cherfils, *Un essai de religion scientifique*, introduction à Wronski, Paris, 1898, pp. 49-60. – H. Poincaré, *Ştiinţă şi metodă*, trad. de B. Koren, sub red. lui N.A. Ghesehus, Sankt-Petersburg, 1910, partea a II-a, cap. V, § 5, pp. 154-155 şi § XII, pp. 161-163. – Studiul introductiv al lui F.F. Linde la versiunea rusă a cărţii lui L. Couturat, *Principiile filozofice ale matematicii*, trad. de B. Koren, Sankt-Petersburg, 1913. – I.I. Jegalkin, *Numerele transfinite*, Moscova 1907, § 440, pp. 342-345. – Gerhard Hessenberg, *Grundbegriffe d. Mengenlehre*, Göttingen, 1906 (= Abh. d. Friesschen Schule, Bd. 1, Hft. 4), Kap. XXIII-XXIV, § 98-99, SS. 621-635. – Bern. Bolzano, *Paradoxien d. Unendlichen*, Leipzig, 1851, 2-te Ausg., Berlin, 1899; trad. rusă sub red. lui I.V. Sleşinski, Odessa, 1911. – Stolz, *Bern. Bolzano's Bedeutung in d. Gesch. d. Infinitesimalrechnung* (= Math. An., Bd. 8, 1881); în *teologie*: antinomiile creştinismului le subliniază mai ales D.S. Merejkovski, *Opere complete*; v. de asemenea: Kant, *Religia numai în limitele raţiunii*, III, 7; în *fizică* şi *mecanică*; în *metafizică*: v. în special lucrările lui Renouvier; în *sociologie:* v. unele elemente în lucrările lui Kareev; în *logică* (v. nota 28); în *etică*: Kant, *Critica raţiunii practice*, V; în *estetică*: Kant, *Critica facultăţii de judecată*, § 55-57 etc. V. notele 235, 238.

210. În fondul său, acest *velle credendi* este un act supratemporal, căci pe el se bazează tonul general al întregului caracter al persoanei. Dar oare acest *velle* supratemporal apare în timp sub forma unui sistem de acte de voinţă ce apar în mod necesar, sau există în el breşe spre lumea libertăţii sau, în sfârşit, nu este exclusă în fiecare o nouă, complementară definire de sine? Aceste probleme, pentru moment, nu sunt pentru noi deloc esenţiale, o dată ce este admisă ca principiu teza Fericitului Augustin.

211. O distincţie semnificativă între noţiunile de *verit'* şi *verovat'* o găsim în lucrarea lui D.A. Homiakov, *Ortodoxia ca principiu de educaţie, de mod de viaţă, personal şi social*, Moscova, 1907, pp. 95-96: „În limba rusă există două cuvinte care derivă din aceeaşi rădăcină, exprimă aceeaşi noţiune, dar redau două nuanţe ale ei, nuanţe ce scapă celorlalte limbi (în tot cazul, celor ariene) şi care au importanţă uriaşă pentru exprimarea exactă a relaţiilor omului cu Biserica vizibilă şi cu cea invizibilă. Aceste cuvinte sunt *veriu* şi *veruiu*. Le corespund substantivele *vera* şi *verovanie*. Apartenenţa la Biserica invizibilă se defineşte prin posedarea de credinţă (*vera*); iar Biserica vizibilă pretinde numai să crezi (*verovat'*). «Cred (*veruiu*) într-unul Dumnezeu-Tatăl» etc. Nu se spune *veriu*, căci de fapt omul nu poate spune despre sine niciodată că el crede (*verit*)". „Numai în rusă poate fi complet înţeles cuvântul evanghelic: «Cred (*veruiu*), Doamne, ajută necredinţei (*neveriiu*) mele!». Primul cuvânt «părintele» îl putea spune despre sine, în timp ce cu privire la credinţă (*vera*) nu putea decât să se roage pentru a-i fi dăruită" (*ib.*, nota 1). „Credinţa (*vera*) adevărată o posedă Biserica mistică; iar Biserica pământească, vizibilă, are şi cere numai credere (*verovanie*), pentru că, desigur, nu are mijloace să judece despre credinţă (*vera*), pe care o cunoaşte numai Dumnezeu" (*ib.*, p. 96).

212. În domeniul logisticii: V.V. Bobînin, *Încercări de expunere matematică a logicii*, Moscova, fasc. I, 1886; fasc. II, 1894. – M. Volkov, *Calculul logic*, Sankt-Petersburg, 1888. – L. Liar, *Logica engleză contemporană*, Moscova, 1902. – P. Poreţki, *Din domeniul logicii matematice*, Moscova, 1902. – *Idem*, *Despre metodele de rezolvare a ecuaţiilor logice*, Kazan 1884. – L. Couturat, *Algebra logicii*, trad. de I. Sleşinski, Odessa, 1909. – I.I. Iagodinski, *Metoda genetică în logică*, Kazan, 1909, pp. 148-156, 264-282. – S. Jevons, *Principiile ştiinţei*, trad. de M. Antonovici, Sankt-Petersburg, 1881 (v. pp. I-XVII, cu o schiţă istorică a metodelor simbolice în logică şi o bibliografie). – H. Poincaré, *Ştiinţă şi metodă*, v. nota 209; critica logicii din această carte nu este lipsită de interes, dar în mare parte este nejustă. – E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra d. Logik*, Leipzig, Bd. I, 1890, SS. 709-715, cu o bibliografie; Bd. II, 1891. – A.N. Whitehead, *Universal Algebra*, 1898. – B. Russell, *The Principles of Mathematics*, t. 1, singurul apărut. – A.N. Whitehead and B. Russell, *Principia mathematica*, t. 1, Cambridge, 1910. – B. Russell-Longmans, *Philosophical Essays*, London, 1910.

Operele lui Schröder, ale lui Whitehead şi ale lui Russell sunt lucrări capitale; enumerarea lor de aici corespunde ordinii de creştere a generalităţii, şi anume ca expuneri de logistică pe baza: teoriei claselor, a teoriei raporturilor şi a teoriei funcţiilor propoziţionale. O expunere mai simplă a cărţilor citate v. în: L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris, 1905; există şi o traducere rusă. – H. Dufumier, *La Philosophie des mathématiques de M.M. Russell et Whitehead* (*Rev. de Métaph. et de Morale*, 20-e an., 1912, N° 4, juil., pp. 538-566). Pentru a face cunoştinţă şi cu şcoala italiană, v.: *Formulaire des Mathématiques*, publié par G. Peano, t. 2, Torino, 1899; t. 3, Paris, 1901. – C. Burali-Forti, *Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel*, Bibl. du Congrès intern. de philos., Paris, 1901, t. 3, pp. 289 *sq.* – Couturat (v. nota 90). – Chide, *La Logique avant les logiciens*, în *Rev. Philos.*, 31-me an., 1906, N° 8, août. – A. Lalande, *Le mouvement logique*, *ib.*, 32-me an., 1907, N° 3, mars. – G.H. Luquet, *Logique rationnelle et psychologique*, *ib.*, 31-me an., 1906, N° 12, dec. – A. Rey, *Ce que devient la logique*, *ib.*, 29-me an., 1904, N° 6, juin. – P. Hermant et A. van de Waele (v. nota 77). – Hugh Mac Coll, *La Logique symbolique et ses applications*, Bibl. du Congrès intern. de philos., 1901, t. 3, pp. 135-183. – W.E. Johnson, *Sur la théorie des équations logiques*, *ib.*, pp. 185-199. – P. Poretskii, *Théorie des égalités à trois termes*, *ib.*, pp. 201-233. – *Idem*, *Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes*, în *Rev. de Mét. et de Mor.*, t. 8, 1900, mars, pp. 169 *sq.* – *Idem*, *Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques*, Kazan 1899.

213. Couturat, *Princ. des Math.* (v. nota 212), p. 9.

214. *Ib.*, p. 13.

215. *Ib.*, p. 13.

216. *Ib.*, pp. 9-10.

217. *Ib.*

218. *Trei cărţi despre principiile lui Euclid...*, trad. din greacă de F. Petruşevski, Sankt-Petersburg, 1835, pp. 103-105, cartea a IX-a, prop. XII.

219. Sextus Empiricus, *Bazele pyrrhonismului*, II, 185-192 şi 130-133 (v. nota 39 *supra*), pp. 99-101, 930-931. – *Idem*, *Contra matematicienilor*, VIII, 463-481 şi 278 *sq.* (*ib.*, pp. 387-391 şi 251). *Cf.*: R. Richter (v. nota 41 *supra*), p. 127.

220. Această metodă a utilizat-o sistematic Vl. Soloviov, încercând să distrugă scepticismul pe toată linia: *Critica principiilor abstracte*, nota 5 (*Opere*, vol. 2, pp. 341-346).

221. Primul conflict dintre Pigasov şi Rudin. I.S. Turgheniev, *Rudin*, II; *Opere*, Moscova, 1880, vol. 3, pp. 28-31.

222. G. Vailati, *Di un'opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri* (*Logica demonstrativa*, 1697), *Riv. filos.*, 1903, sept.-oct. – *Idem*, *Sur une classe de raisonnements par l'absurde*, Rev. de Mét., 1904, nov. (Referinţe *apud* nota 213 *supra*, p. 36, an. 1.)

223. Vailati, *ib.*; formula este citată după Couturat (v. nota 213 *supra*), p. 36.

224. *Ib.*, p. 14.

225. *Ib.*, p. 13.

226. V. nota 209.

227. T. Gomperz, *Cugetătorii greci*, trad. de E. Gherţîk şi D. Jukovski după ed. a 2-a germană, vol. 1, Sankt-Petersburg, 1911, partea a III-a, I, pp. 239-240.

228. Utilizez traducerea fragmentelor făcută de G.F. Ţereteli şi apendicele de la traducerea cărţii lui P. Tannery, *Primii paşi ai ştiinţei antice greceşti*, Sankt-Petersburg, 1902, pp. 59-66. Textul fragmentelor este publicat în: Fr.G.A. Mullachius, *Fragmenta philosophorum graec.* (t. 1), Parisiis, 1875, pp. 315-329. – H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879. În momentul când cartea mea era finalizată, a apărut o ediţie separată a fragmentelor: Heraclit din Efes, *Fragmente*, trad. de Vl. Nilender, Edit. Musaghet, Moscova, 1910.

229. V. nota 69 *supra*.

230. „Câteodată el (Spinoza) îşi permitea, tot ca o mică distracţie, să fumeze o lulea de tutun, sau când voia să ofere minţii sale un repaos mai îndelungat, prindea şi asmuţea câţiva păianjeni sau arunca în pânza lor nişte muşte; şi spectacolul luptei dintre insecte îi făcea atâta plăcere încât, privindu-l, izbucnea într-un hohot răsunător de râs" (I. Colerus, *Viaţa lui B. de Spinoza. Corespondenţa lui B. de Spinoza, cu o descriere a vieţii lui*, trad. din latină de L.I. Gurevici, sub red. şi cu adnotările lui A.L. Volînski, Sankt-Petersburg, 1891, p. 20).

231. Iustin Filozoful, *Apol.*, I, 46; P.G. VI, 397 c; II, 8; *ib.*, 457 A.

232. Cuvântul enigmatic ἀγχιβασίη, tradus de Ţereteli (v. nota 228) prin „contradicţie", Nilender îl redă prin „apropiere", derivându-l fără îndoială din ἄγχι = ἐγγύς, „lângă", şi βαίνω, „merg". Lexicografii vechi explică: ἀγχιβάτης· ὁ πλήσιον βαίνων şi ἀγχιβατεῖν· ἐγγὺς βεβηκέναι. Un lexicograf contemporan anulează polemica, declarând că ἀγχιβατεῖν şi ἀγχι[σ]βασίη sunt simple lecturi eronate, atribuite de către Suidas ionienilor şi lui Heraclit în loc de ἀμφιβατεῖν şi ἀμφισβασίην. Cauza erorii s-ar explica, după părerea lui, prin faptul că în loc de ἀμφι s-a scris ἀνφι (H. van Herverden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 14). Dar, oricum s-ar rezolva această problemă complicată privitoare la fragmentul „contradicţie", dacă acest fragment n-ar exista, „*il faudrait l'inventer*".

233. Nicolaus de Cusa (Nicolaus Chrypffs, adică Krebs), *Opera*, Parisiis, 1514; altă ediţie: Basileae, 1565. Această operă datează din anul 1453.

234. V. nota 77 *supra*.

235. W. James, *Universul din punct de vedere pluralist*, trad. din engl. de B. Osipov şi O. Gumer, sub red. lui H.H. Şpett, Moscova, 1911. – A. Şestov, *Apoteoza dezrădăcinării*, Sankt-Petersburg, 1905. – J.H. Boex-Borel (J.H. Rosny aîné), *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogenéité des phénomènes* (Bibl. de Philos. contemp., recenzie în *Rev. Philos.*, 34-eme an., 1909, N° 12, déc.).

236. James, *Varietăţile experienţei religioase* (v. nota 29), p. 68.

237. Dostoievski, *Demonii*.

238. V. detalii în: P. Florenski, *Antinomiile cosmologice ale lui I. Kant*, Serghiev Posad, 1909 (= *Curierul teologic*, 1909, N° 4), unde este dată şi o bibliografie, care trebuie însă completată: L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896, 2-eme partie, livr. IV, ch. IV, pp. 556-580, § 10-20. – F. Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1880. – G. Lechalas, *Etude sur l'espace et le temps*, Paris, 1896, ch. V.

239. „Toute le foi consiste en Jésus-Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce" (*Pensées* de Pascal, ed. variorum..., Paris, 1858, p. 354, ch. 24, 4).

240. Platon, *Hippias Maior*, 301 b; v. nota 38, vol. I, pp. 753-754. Această traducere o urmează îndeaproape pe aceea a lui A.N. Ghiliarov, *Trecere în revistă a lucrărilor de istorie a filozofiei greceşti pe anii 1892-1896*, Kiev, 1896, p. 11. Mai puţin expresivă este traducerea lui M.S. Soloviov (*Operele lui Platon*, trad. de Vl. Soloviov ş.a., vol. II, Moscova, 1903, p. 132).

241. Pentru semasiologia cuvântului αἵρεσις şi o colecţie de citate corespondente, v.: H. Stefanus, *Thesaurus Graecae linguae*, post. ed. anglicam novi G.R.L. de Sinner et T. Fix, Parisiis, 1831, vol. I, col. 1025-1027: „αἵρεσις – *electio vel optio*, δοκιμασία, κρίσις; *conditio* (καλῇ αἱρέσει, *bonis conditionibus*); γνώμη, *animus, h.e. voluntas et propositum; de studio litterarum* (Ἑλληνικὴ αἵρεσις), *consilium, ration instituti, mores; studium; secta, dogma, quum de philosophis dicitur; opinio de aliquo dogmate firmatum*; şcoală filozofică; *dogma pravum de iis, quae ad christianorum religionem pertinent; dogma orthodoxae fidei non consonum*". Despre noţiunea de αἵρεσις, v. şi: V.V. Bolotov, *Curs de istorie a Bisericii vechi*, ed. postumă sub red. lui A. Brialliantov, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 348-349, 163.

242. În articolul „Erezie" (*Enciclopedie de teologie ortodoxă*, sub red. lui A. Lopuhin, Petrograd, 1904, vol. 5, col. 489-490), autorul subliniază corect faptul că mai târziu cuvântul αἵρεσις capătă nuanța de izolare orgolioasă; dar este improbabil să reziste încercarea lui de a demonstra că nuanța respectivă s-a subînțeles întotdeauna printre semnificațiile cuvântului. *Cf.*: Herzog's *Real-Encykl.*, Bd. 5, 2-te Aufl.

243. A. Belîi, *Simbolismul*, Moscova, 1910, p. 30. Dacă înțelegem cuvântul „a înțelege" în sensul său rațional de supunere față de inteligibil, față de legile rațiunii, atunci Dumnezeu este ceva cu totul de neînțeles. „Toate noțiunile noastre de Dumnezeu nu sunt decât idoli interzişi de Decalog" (Grigorie de Nyssa, *Cuvântul al VII-lea* ; P.G. XLIV, 729 B; trad. rusă, partea a II-a, p. 331). „Cine, văzând pe Dumnezeu, a înțeles ceea ce a văzut, înseamnă că acela nu pe El L-a văzut" (*id.*, *Despre viața lui Moise*; P.G. XLIV, 377 B; trad. rusă, partea I, p. 317). „Un cuvânt despre Dumnezeu este cu atât mai desăvârşit cu cât este mai de neînțeles" (Grigorie Teologul, *Cuvânt teologic*, II, 21; P.G. XXXVI, 53 B; trad. rusă, partea a III-a, p. 29). Etc.

244. La alcătuirea tabelului, am utilizat în parte lucrările: F.V. Farrar, *Viața şi opera Sf. Ap. Pavel*, trad. după ed. 19 engl. de A.I. Lopuhin, Sankt-Petersburg, 1887, anexa XX, pp. 451-459. – J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, Lausanne, 1893, p. 514. – Iată câteva fragmente luate la întâmplare din *Molitvelnic*, în care se vede destul de clar compoziția antinomică: „...în unire neamestecată întrupat" (*Troparul duminical*, glas 4); „Bucură-te ceea ce ai unit fecioria şi naşterea" (*Acatistul Maicii Domnului*); „Străină este maicilor fecioria, străină este fecioarelor naşterea: în Tine, Născătoare de Dumnezeu, amândouă s-au înfăptuit" (*Canonul Naşterii Maicii Domnului*, irmosul 9); „Dobândind prin smerenie cele înalte şi prin sărăcie, pe cele bogate" (*Troparul Sf. Nicolae, făcătorul de minuni*). Cei mai profunzi văzători de taine au fost înclinați să-şi coloreze antitetic spusele. Astfel, la cei trei Teologi citim: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul şi Sfântul Duh, şi Aceşti trei Una sunt" (*I Ioan* 5, 7). „Dumnezeu se împarte, ca să zicem aşa, în mod nedespărțit şi se uneşte în mod despărțit; fiindcă unul este în trei şi unul sunt trei" (Grigorie Teologul, *Opere, op. cit.*, partea a III-a, p. 215); „Cele trei persoane ale Divinității sunt un singur Dumnezeu care se împarte nedespărțit prin ipostasuri şi se uneşte neamestecat prin unicitatea firii unice, este pe de-a-ntregul unul în cele trei ipostasuri şi pe de-a-ntregul întreit în unimea cea întreită" (Simeon Noul Teolog, *Cuvântări*, fasc. II, p. 104).

VIII. Scrisoare a VII-a: *Păcatul*

245. Prin Ὧραι, Cugny (*De Prodico Ceio*, Paris, 1857) înțelege diferite „vârste", ceea ce, după părerea lui Gomperz (v. nota 227 *supra*, p. 476, nota de la p. 365), „este destul de probabil". Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci Prodicos asimilează neîndoielnic viața omului cu ciclul anual, căci ὧραι semnifică propriu-zis anotimpurile anului. Această analogie era un motiv foarte răspândit în Antichitate.

246. Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, II, 1, 21-34 (*Opere*, trad. de G. Ianceveţki, Kiev, 1876-1877, ed. a 2-a, pp. 38 *sq.*). Despre faptul că Xenofon o repovesteşte şi chiar din memorie, v. *ib.*, II, 1, 34.

247. Tema celor „două căi", mai ales în arta plastică şi anume în ornamentația vaselor, este studiată de F.G. Welcker, *Hercule entre la Vertu et la Volupté* (trad. d'allemand, Extrait des Annales de l'Inst. Archéol., t. 4, pp. 379 *sq.*, cu reproducerea a două imagini de acest tip).

248. Există mai multe traduceri în limba rusă. Una îi aparține lui K.D. Popov (Analele Academiei Teologice din Kiev, 1884, vol. 3, pp. 347-348; publicată şi în *Mediatorul*, N° LXX, ed. a 2-a, Moscova, 1906); alta este semnată de preotul Soloviov (*Lecturile Amatorilor de Antichități*, 1886, ian.-oct.); încă o versiune, proastă şi tendențioasă, îi aparține contelui L.N. Tolstoi (*Mediatorul*, N° 588, 1906). Cea mai bună ediție rusă a textului *Învățăturii*, cu traducerea introducerii, a notelor explicative, a textelor paralele şi a bibliografiei, îi aparține lui A. Karaşev, *Despre un monument recent descoperit: Învățătura celor doisprezece Apostoli*, Moscova, 1896.

249. Drept variante ale *Învățăturii celor doisprezece Apostoli* pot fi evident considerate: 1) fragmentul latin *Doctrina apostolorum*; 2) *Epistola lui Barnaba*, cap. 4, 18-20, XIX, XX; 3) *Canoanele bisericeşti*, cap. 1-8; 4) *Constituțiile Apostolice*, cartea a VII-a, cap. 1-32; 5) Câteva pasaje din Herma, Clement Alexandrinul, din *Oracolele sibilinice*, din Pseudo-Ciprian şi din Lactanțiu. Textele cele mai importante şi schemele ipotetice ale raporturilor lor istorice se găsesc în cartea lui Karaşev (v. nota 248 *supra*), pp. 31-33 şi XCV-XCVI.

250. „Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν" (I, 1). Această frază, cu mici variații, se repetă în monumentele mai sus menționate; v. în special: *Doctr. Apost.*, I; *Ep. lui Barnaba*, 18, 1, 2; *Canoanele bisericeşti*, 4, 1; *Constituțiile Apostolice* III, 12 etc. (Karaşev, *op. cit.*, pp. XIV, IV, XLVIII-XLIX, LII-LIII, LVIII-LIX). După această indicare generală a dualității căii, toate textele menționate dau cam acelaşi catalog al virtuților şi viciilor.

251. Despre pronunția, sensul, originea etc. ale tetragramei יהוה (YHWH), vezi disertația foarte consistentă a arhimandritului (actual episcop al Astrahanului) Teofan, *Tetragrama sau numele divin* יהוה *din Vechiul Testament*, Sankt-Petersburg, 1906 (cu o bibliografie a problemei la pp. IV-VII). Mulți martori autorizați vorbesc despre irealitatea răului. Astfel: „Sufletul, având conştiința libertății sale, vede în sine facultatea de a utiliza membrele trupului şi pentru una şi pentru alta, pentru ceea ce este şi pentru ceea ce nu este. Ceea ce este e bun, dar ceea ce nu este e rău. Şi eu numesc bun ceea ce este pentru că are pentru sine *modele* în Dumnezeu care este; numesc rău ceea ce nu este pentru că-i produs de cugetarea omenească" (Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, IV). În afara, ἔξω, firii dumnezeieşti „astăzi nu există decât viciu, ἡ κακία, care, deşi e foarte ciudat, îşi are existența în neexistență, deoarece originea viciului nu este altceva decât privarea de ceea ce este; în sens propriu, existentul este esență, ἤτις... ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει οὐ γὰρ ἄλλη οὖν ἐν τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι, πάντως ἐστιν" (Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere*; P.G. XLVI, 93 B); „Nimic nu poate rămâne în existență fără a rămâne în ceea ce este; iar ceea ce este propriu-zis şi primordial este firea divină, despre care trebuie cu necesitate să credem că în toate ființele este însăşi rămânerea lor" (Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, XXXII, 6; P.G. XLV, 80 D; trad. rusă, partea a IV-a, p. 82); „Iar dacă există în om sau în demon (căci în natură noi nu cunoaştem răul în mod direct) vreun rău, adică vreun păcat, care este potrivnic voinței lui Dumnezeu, apoi acest rău provine sau de la om, sau de la diavol" (*Enciclica patriarhilor orientali*, cap. IV); „Păcatul nu are existență prin sine însuşi, de aceea nu se poate spune că există" (Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, partea a III-a, răspuns la întrebarea 16); „Iar răul să-l consideri chiar păcatul, deoarece nici un rău nu este propriu în lume decât păcatului, care este o încălcare a legii şi voinței lui Dumnezeu. Iar celelalte lucruri prin care Dumnezeu ne pedepseşte pentru păcatele noastre, ca molimele, războaiele, infirmitățile şi asemenea altele se numesc rele în raport cu noi, deoarece nouă ne aduc dureri şi suferință, care ne servesc pentru îndreptare; dar în raport cu Dumnezeu nu sunt rele, deoarece au putere benefică: pedepsindu-ne prin ele, suntem învățați spre bine" (*ib.*, răspuns la întrebarea 26).

252. Catavasia din Duminica Fiului risipitor, irmosul cântării a treia.

253. În *Dialogus Miraculorum* al lui Cesar de Heisterbach se află o remarcabilă povestire despre „o vrăjitoare pe care o purtau demonii", povestire care arată în mod simbolic că raporturile cu diavolul sunt ceva împotriva firii. „În Haselt, oraş din eparhia Utrecht, o femeie netrebnică, urcându-se într-o zi pe un butoi şi sărind de pe el cu spatele înainte, a vorbit aşa: «Eu sar acum de sub puterea lui Dumnezeu sub puterea satanei». Diavolul a înşfăcat-o degrabă, a ridicat-o în aer şi, în văzul mai multora din oraş şi din suburbii, purtând-o pe deasupra codrilor, a dus-o undeva de unde nu s-a mai întors nici până în ziua de astăzi" (N. Speranski, *Vrăjitoarele şi vrăjitoria*, Moscova, 1906, p. 96).

E semnificativ sensul acestei sărituri-sacrilegiu: „Toţi sar înainte, aceasta fiind ordinea firii aşezată de Dumnezeu, cugeta probabil femeia cea netrebnică. Ei bine, eu am să încalc firea şi am să sar îndărăt împotriva firii şi deci împotriva lui Dumnezeu, adică diavoleşte, şi prin asta mă voi da satanei". Femeia a vrut să-i facă diavolului pe plac şi să se lepede de Dumnezeu şi a izbutit: pentru toţi trei, conform legendei, acest simbol simplu s-a dovedit a fi suficient.

Din lucrările cu caracter mai documentat care descriu sabatul vrăjitoarelor şi liturghia neagră, citez: Bourneville et Teinturier, *Le Sabbat des sorciers* (Bibl. diabol.). – L. Figuier, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, 2e ed., t. 1, Paris, 1886, introducerea. – N. Speranski, *Vrăjitoarele şi vrăjitoria, schiţă de istorie a Bisericii şi a şcolii din Europa Occidentală*, Moscova, 1906. – H. Charles Lee, *Istoria inchiziţiei din Evul Mediu*, trad. din franceză de A.V. Başkirov, sub red. lui S.G. Lozinschi, vol. II, Sankt-Petersburg, 1912, cap. XVI, XVIII, pp. 417-528. – J. v. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg, Bd. 3, 1840; Bd. 4, 1842. – J.A. Llorente, *Histoire critique de l'inquisition d'Espagne...*, trad. din spaniolă după manuscris şi sub directa îndrumare a autorului de A. Pellier, 4 tt., Paris, 1817-1818. Don Juan Antonio Llorente, canonicul primat al Bisericii din Toledo şi secretarul Inchiziţiei din Madrid, după ce a studiat arhivele, a scos la lumină *Istoria*, mai întâi în limba franceză, apoi, în 1822, în spaniolă (Lee, *op. cit.*, t. 1, p. VIII). În vol. 3, cap. 37, art. 8, pp. 431-461, se descrie cunoscutul proces din Logrono de la începutul secolului al XVII-lea. Conform spuselor unui scriitor, „cea mai completă şi mai colorată din descrierile sabatului", făcută tocmai pe baza acestui proces, se află în cartea lui Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, ch. VI. – M.A. Orlov, *Istoria contactelor dintre om şi diavol*, Sankt-Petersburg, 1904. – J. Bois, *Les petites religions de Paris*, Paris, 1894. – *Idem*, *Le satanisme et la magie*. – *Idem*, *Le monde invisible* (trad. rusă, 1912). – Mgr. Léon Meurin, S.J. Archevêque de Port-Louis, *La Franc-Maçonnerie, synagogue de Satan*, Paris, 1893. – Domenico Margiotta, *La Palladisme, culte de Satan-Lucifer, dans les Triangles maçonniques*, Grenoble, 1895. – Lehman, *Istoria ilustrată a superstiţiilor şi vrăjitoriei din Antichitate până în zilele noastre*, trad. din germ. sub red. lui V.N. Lind după ediţia lui Petersen, Moscova, 1900, pp. 101-128. În pofida obiectivităţii ei aparente, această carte este foarte tendenţioasă în sens pozitivist şi trebuie consultată cu mare prudenţă. V. recenzia ei, făcută de Cistiakov, în *Rebus*, 1900-1902. – G. Freimark, *Ocultism şi sexualitate*, trad. din germ. de S. Press (traducerea este foarte neglijentă şi plină de greşeli grosolane). Despre vrăjitorie, v. pp. 263-314. – Cognard, *Une sorcière au XVIIIe siècle: Marie-Anne de la Ville* (v. şi *Curierul literaturii străine*, 1899, ian.-mai). – Kiesewetter, *Gesch. d. Occultismus*, Bd. II: *Die Geheimwissenschaften*, 2-te Aufl., Leipzig, 1909. – G.H. Berndt, *Buch der Wunder u. Geheimwissenschaften*, 2-te Aufl., Leipzig, 2 Bde. – Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art* (recenzie în *Rev. Philos.*, 1887, 5). – Bodin, *Démonomanie des sorciers*, 1881. – Abominabilele ritualuri-sacrilegii ale sabatului şi „liturghia neagră", provenită din ele, au fost reprezentate de numeroase ori în beletristică; în majoritatea cazurilor, scriitorii s-au bazat pe studierea atentă a surselor, aşa că descrierile lor sunt cel mai ades veridice şi din punctul de vedere al faptelor, nu doar artistic. Citez: D.S. Merejkovski, *Zeii înviaţi* (*Leonardo da Vinci*), Sankt-Petersburg, 1902. – St. Pşibîşevski, *Sinagoga satanei* (*Opere*; există şi o ediţie separată, în *Biblioteca Universitară*, N° 254). – Huysmans, *Là-bas* (există două traduceri ruse, dintre care una, lacunară, este publicată de Editura Probleme Contemporane, în *Operele complete* ale lui Huysmans; cealaltă, mai completă, a apărut în suplimentul revistei *Curierul literaturii străine*).

254. Fr. Blass, *Gram. d. Neu.-Testamentl. Griechisch.*, Göttingen, 1896, SS. 143 ff.

255. *Ib.*, S. 153 (cu trimitere la Wiener, *Gram.*, I, § 18, 7).

256. *Ib.*

257. Platon, *Lisis*, 214 d e (v. nota 36 *supra*).

258. Platon, *Banchetul*, 189 d – 193 d, cap. XIV-XVI (v. nota 36 *supra*).

259. *Ib.*, 190 d.

260. F. Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, Paris, 1866, pp. 51, 59.

261. *Thora*, trad. literală de L.I. Mandelstam, ed. a 3-a, Berlin, 5632/1872. – „Dieu donc créa l'homme à son image; il *le* créa à l'image de Dieu; il *les* créa mâle et femelle" (*Bible*, version de J.F. Osterwald, nouv. éd., Paris-Bruxelles, 1900). Firește, ar fi o naivitate să ne imaginăm androginismul inițial al ființei umane sub forma unei alipiri siameze de gemeni sau altcumva din punct de vedere anatomic și exterior. Este vorba tocmai de separarea femeii din ființă, din persoana primului om. Neîndoielnic este și că, ontologic și psihologic, cu el, în timpul somnului său misterios sau al extazului, conform unor interpretări, s-a produs o schimbare bruscă și că simțirea lui, *după* crearea femeii din coasta lui, nu putea rămâne identică simțirii de *dinaintea* acestei creări. „*Coastă* sau *os*, observă arhiep. Inochentie, aici nu este ceva simplu; ea trebuie să reprezinte o întreagă jumătate a ființei, care s-a separat de Adam în timpul somnului. Moise nu spune cum s-a întâmplat acest lucru, care este o taină; e clar doar că mai întâi trebuia să se formeze un organism comun, care apoi s-a divizat în două genuri, în bărbat și femeie" (Arhiep. Inochentie, *Despre om*, p. 78; v. nota 126 *supra*).

262. Acest termen era foarte răspândit în lumea antică și a fost utilizat în diferite sensuri de Diodor, autor al *Theologum Arith.*, Plutarh, Irineu de Lyon, Athenagoras, Hippolit etc.

263. De exemplu, Pordage, Antoinette Bourignon (sec. al XVII-lea) și alții. Conform Talmudului, Dumnezeu l-a creat pe primul om sub formă de androgin, cu două capete și cu coadă (D.P. Șestakov, *Cercetări în domeniul basmelor populare grecești despre sfinți*, Varșovia, 1910, p. 237 și nota 7). *Sanchoniathon* la Eusebiu (*Preparații evanghelice*, 21) etc.

264. Boris Sidis, *Psihologia sugestiei*, trad. din engl. de M. Kolokolov, Sankt-Petersburg, 1902, partea I, XXV, pp. 281, 283, 292, 314. – P. Janet, *Nevrozele*, trad. din fr. de S.S. Vermel, Moscova, 1911, partea a II-a, cap. III, § 5, pp. 274-275. De aceeași părere sunt și Breyer, Freud, Morton, Price (v. nota 77 *supra*).

265. „Cei care trăiesc psihic și de aceea sunt numiți psihici sunt niște descreierați loviți de slăbănogire" (Nichita Stithatul, *A doua sută de capitole naturale și psihologice despre curățirea minții*, 6; *Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, vol. V, p. 112). Chiar și din punctul de vedere al unui psihiatru, sfinții sunt persoane tipic sănătoase. Dimpotrivă, tulburarea vieții psihice, în cazul unei relativ bune conservări a proceselor intelectuale, se manifestă în primul rând prin dereglarea sau chiar distrugerea domeniului *moral*; după dr. Cij, această descompunere morală ajunge până la „o uluitoare incapacitate de a înțelege binele și răul", până la „absența din suflet a legii morale" (V. Cij, *Psihologia sfinților noștri*, în *Probleme de filozofie și psihologie*, 1906, cartea a IV-a /84/, sept.-oct. și cartea a V-a /85/, nov.-dec. – *Idem*, *Moralitatea bolnavilor psihici*, *ib.*, cartea a VII-a, 1891, pp. 122-148). La afirmarea cea mai hotărâtă a sănătății sfinților ajunge și J. Pachen, *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris, 1911 (recenzie în *Ann. de Phil. chrét.*, 84-e an., 4-e sér., t. 15, N° 2, 1912, nov., pp. 192-193). V. și: M.V. Lodîjenski, *Lumina nevăzută*, Sankt-Petersburg, 1912. – Dr. S. Apraksin, *Ascetismul și monahismul. Fundamentele lor evanghelice, biologice și psihologice. Încercare de popularizare a concepțiilor patristice*, Kiev, 1907. V. nota 480 *infra*.

266. *Confesiunea*.

267. Aproape în fiecare operă, mai ales în *Frații Karamazov*.

268. A.L. Volînski, *Leonardo da Vinci* (*Curierul Nordului*, 1897-1898; ed. întâi, Marks, Sankt-Petersburg, 1900; ed. a 2-a, Kiev, 1909). V. mai ales partea a III-a: *Arta demonică*. Freud insistă și mai clar asupra ideii că sufletul lui Leonardo da Vinci era pervertit radical și în arta lui vede „sublimarea" instinctului sexual, care nu și-a găsit căi normale de evacuare și i-a otrăvit viața (*Leonardo da Vinci*, Moscova, 1912).

269. „Când sentimentele intelectuale se mențin în suflet în ordinea lor naturală și când intelectul înaintează fără să se rătăcească în înțelegerea făpturilor, explicându-și rațional ființa și mișcările lor, atunci sufletul vede în ordine naturală și lucrurile, și

persoanele, şi orice fire a corpurilor materiale... Dar când forţele lui nu acţionează conform naturii lor, ridicându-se una împotriva celeilalte, atunci sufletul nu vede toate acestea cum sunt ele prin natura lor: prin frumuseţea lor firească, acestea nu mai înalţă sufletul către cunoaşterea Creatorului ci, din cauza stării lui pătimaşe, îl aruncă în adâncul pierzaniei" (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, 52, p. 95). Merită atenţie faptul că înseşi expresiile „demenţă", „ieşire din sine", „smintealã" arată că este vorba de o descompunere a persoanei; ceva, adică o parte a persoanei „îşi iese din minţi", „îşi pierde minţile", „îşi strică mintea", adică îi fracţionează integritatea, cu alte cuvinte, devine străină celeilalte părţi a ei. Dacă limba rusă reprezintă acest aspect psihologic şi metafizic sub forma unei dezintegrări spaţiale, limbile romanice utilizează în acelaşi scop o imagine dintr-un domeniu mai obişnuit pentru ele, cel al dreptului. În latină: *alienatio*, cu *mentis* subînţeles sau uneori numit în mod direct, ca de pildă la Pliniu: nebunie, dereglare psihică, *Geistesstörug*; *alienare*, iarăşi cu *mentis* subînţeles, ca de pildă la Titus Livius: *mentem alicujus*, „a scoate pe cineva din minţi". Expresiile franţuzeşti: *aliénation mentale, aliéner, aliéné* înseamnă, în limbajul propriu-zis juridic, privare, a priva pe cineva de un drept, de exemplu de dreptul la o proprietate. De aceea Ribot spune că în cazul unei modificări a personalităţii pe bază halucinatorie, „aproape întotdeauna totul se reduce la o *alienare* (în sens etimologic), adică la privarea de anumite stări ale conştiinţei, pe care eul încetează a le mai recunoaşte ca fiind ale sale, le plasează în afara sa şi cărora, în final, le atribuie o existenţă proprie, independentă de sine... Avem aici a face cu o expropriere sau *alienare* a personalităţii, pentru că precedenta a devenit pentru cea nouă *aliena*, străină şi, în consecinţă, individul nu-şi mai cunoaşte fosta viaţă sau, dacă cineva îi aduce aminte de ea, o contemplă obiectiv, ca pe ceva separat de sine". Astfel, o bolnavă din Salpêtrière nu-şi spunea altfel decât „cea care este persoana mea, *la personne de moi-même*" (Th. Ribot, *Maladiile personalităţii*, Sankt-Petersburg, 1886, cap. III, 2, p. 159; *cf.* p. 160; *ib.*, IV, 2, pp. 210-211).

O asemenea alienare, motivată de propria curiozitate sau de o forţă rea, poate fi atinsă mai mult sau mai puţin premeditat. Totuşi, este foarte primejdioasă şi doar arareori nu duce la pieire (v., de exemplu, *ib.*, cap. III, 2, pp. 160-162). Nu este nevoie să explicăm detaliat că starea patologică, ce slăbeşte în general orice capacitate de acţiune, contribuie la introducerea unei forţe rele în partea izolată a eului. În alte cazuri, rolul acestei condiţii nefavorabile îl joacă tristeţea adâncă, nostalgia după un om plecat sau mort, dorinţa de a se întâmpla o minune etc., care slăbesc şi ele apărarea şi îndeamnă la experienţe riscante. Soţul decedat, care îşi vizitează noaptea văduva îndurerată; fiul sau fiica venind misterios la părinţi după o îndelungată despărţire; logodnicul care-i apare logodnicei sau invers; îngerul luminii coborând la ascetul care face exces de post şi e mândru din această pricină – toate aceste cazuri de vampirism şi de apariţii demonice, conform credinţelor populare şi tradiţiei bisericeşti, nu trec fără urme şi cel care se încrede în misteriosul oaspete sau îşi pierde minţile, sau moare din cauze necunoscute, sau se sinucide. Dar aici, pretutindeni, trebuie să distingem atât un aspect *obiectiv* (slăbirea întregului organism), cât şi unul *subiectiv* – hotărârea lăuntrică de fracţionare a sinelui, consimţământul la avansurile duşmanului, acceptarea necuratului din curiozitate, din mândrie sau din lipsă de smerenie faţă de voinţa lui Dumnezeu. Acest consimţământ se exprimă *ca răspuns* la apelul de pe lumea cealaltă, lansat către cel ispitit, în acceptarea, într-un fel sau altul, a dialogului. Necuratul este permis prin faptul că-i răspundem: „Da". Iată de ce poporul susţine cu insistenţă că nu trebuie să răspunzi niciodată la apelul misterios, care uneori ne cheamă pe nume undeva, într-un loc pustiu, mai ales în miezul nopţii sau la amiază, şi nu trebuie să întrebi: „Cine-i acolo?" când auzi un ciocănit tainic în uşă sau în fereastră. Însă, dacă trebuie să ne ferim chiar şi să stăm de vorbă cu o forţă care a apărut fără să fie chemată, atunci cu atât mai primejdios este să contribuim la apariţia ei prin proceduri de magie neagră, care, în esenţa lor, se reduc la crearea condiţiilor favorabile pentru apariţia forţei de pe lumea cealaltă şi, în particular, la slăbirea, la dezintegrarea persoanei, la provocarea unei stări hipnotice. De acest domeniu ţine şi psihologia maselor: mitingul politic nu este prea departe de bucătăria vrăjitoarei şi e de înţeles că în cadrul lui diavolii intră în participanţi. Sub formă simplificată şi semi-conştientă, aceste procedee magice sunt răspândite printre spiritişti, spiritualişti,

feluriţi pseudo-mistici etc. şi sunt utilizate de ei la şedinţele pe care le organizează, la „seratele de iubire" şi în ritualuri. Însă, aşa cum vrăjitorii poporului o sfârşesc rău, aşa se întâmplă şi cu toţi aceşti consumatori de narcoze. Despre spiritism ca otravă spirituală au vorbit mulţi autori, de exemplu: Dostoievski, *Jurnal de scriitor*. – Volkovici, *Spiritismul ca otravă a intelectului*. – J. Bois, *Le monde invizible* (este şi în trad. rusă). – Lapponi, *Hipnotismul şi spiritismul*. – Hume (pseudonim), *Cum să chemi duhurile* (*Spiritualistul*, 1906, pp. 7-8). – P. Ruskov, *Din domeniul riturilor spiritiste secrete*, ed. a 2-a, Moscova, 1889 (= *Peregrinul*, 1885, N° 12). – Egumenul Marcu, *Duhurile rele*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1902. – L. Levenfeld, *Somnambulismul şi spiritismul*, Moscova, 1913. – Pr. Ioan Dmitrevski, *Spiritismul*, Harkov, 1910 (= *Credinţă şi raţiune*, 1910). – Diacenko, *Din lumea misterului*. – Filaret, mitropolitul Moscovei ş.a. – Léon Denis, *Dans l'invisible. Spiritisme et médiumnité*, Paris, 1904, 3-me partie, pp. 379 *sq*. În ultimul timp, demascări importante a făcut celebrul Bîkov, care cândva a participat la ritualurile hlîştilor şi apoi a fost foarte activ în răspândirea spiritualismului. Au fost clar demonstrate falsitatea şi şarlatania care iau amploare, mai ales la mediumuri, pe terenul spiritsmului.

270. Rugăciunea a V-a de dimineaţă, a Sfântului Vasile cel Mare.

271. Janet (v. nota 264), partea a II-a, cap. IV, § 3, pp. 282-286, 289, 291, 307-309. – *Idem*, *Nevroze şi idei fixe*, trad. din fr. de M.P. Litvinov, Sankt-Petersburg, 1903. – Störring, *Psihopatologia aplicată în psihologie*, trad. de A.A. Grotius, Sankt-Petersburg, 1903, cu o bibliografie la pp. 281-305. – A. Binet, *Alterările personalităţii*, trad. sub. red. lui B.V. Tomaşevski, 1894 (carte rară). – Ribot, *Maladiile memoriei*, Paris, 1894. – *Idem*, *Voinţa*, 1894. – N.O. Losski, *Principalele doctrine psihologice din punctul de vedere al voluntarismului*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1911. – I. Dejerin şi E. Hockler, *Manifestările funcţionale ale psihonevrozelor, tratamentul lor psihoterapeutic*, trad. de Vl. Serbski, Moscova, 1912. – N. Bogdanov, *Neurastenia şi bolile interne* (*Mesagerul Universităţii din Varşovia*, 1913, I şi ediţie separată). – P. Janet, *Automatismul psihic*, Moscova, 1913.

272. Tiutcev, *Poezii*, Moscova, 1899, p. 150.

273. Euripide, *Medeea*, actul III, cor, antistrofă.

274. Heraclit, *Fragmente*, 118, Edit. Musaghet (v. nota 228), p. 42. Citatul nu este exact.

275. *Cf.* „Toate să se facă cu cuviinţă şi după rânduială, πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω" (*I Corinteni* 14, 40). Acestei norme *sociale* a apostolului Pavel i se dă în text un sens *ontologic*. Aspectul ontologic, desigur, se află la baza tuturor celorlalte aspecte, inclusiv la baza aspectului social, căci fără ontologie nu există nici ceea ce nu poate fi decât *fenomen* al domeniului material. Prima parte a definiţiei date de noi *rânduielii* vizează celebra formulă a lordului Palmerston, care a spus că „murdăria este ceea ce nu este la locul său", şi aplicarea acestor cuvinte pentru curăţirea electrometrului la William Thomson, Lord Kelvin (W. Thomson, *Structura materiei*, trad. din engl. de B.P. Weinberg, Sankt-Petersburg, 1895, pp. 316-317). Se înţelege de la sine că însăşi această noţiune de „murdărie" este ontologizată în text. Personalitatea trebuie să fie pură, adică ne-murdară, adică nimic din ea nu trebuie să fie nelalocul său. „Practica virtuţii este restabilirea forţelor sufletului în noblеţea lor originară şi reunirea principalelor virtuţi în vederea activităţii care îi este proprie prin natură; iar aceasta nu intră în noi din afară, nu este ceva incident, ci ne este înnăscut de la facerea lumii şi prin asta intrăm noi în împărăţia cerurilor, care, după cuvântul Domnului, este în noi" (Nichita Stithatul, *Întâia sută de capete practice*, 72; *Filocalia*, p. 101). V. la Vl. Soloviov (*Prelegeri despre Dumnezeu-omenire*, IX, *Opere*, Sankt-Petersburg, vol. III, p. 122) o idee asemănătoare celei dezvoltate în text, şi anume ideea de lume păcătoasă „ca deplasament al unor elemente esenţiale care există substanţialmente în lumea divină".

276. Sensul rus al cuvântului lege (*zakon*) este ontologic şi nu juridic, fiind aproape echivalentul *ideii* platoniciene. Legea nu este normă de comportament, ci de existenţă, de aici devenind şi lege de comportament, acesta fiind o manifestare a fiinţei. „Acest tâmplar

face masa mai după lege (*po zakonnee*), mai solidă", mi-a spus o ţărancă; mai după lege, adică mai corespunzător „ideii" de masă. *Prestuplenie* (delict, crimă) este *pre-stuplenie*, *trans*-gresare a ceva, trecere dincolo de o linie, de o limită; ea constă din depăşirea normei existenţei umane, care îi este proprie, la fel cum *pre-liubodeianie* (curvie) este un act (*deianie*) sexual dincolo de limita permisă. Permisă de ce? De lege (*zakon*). Legea este *za-kon*, adică hotar, capăt, limită. Este delimitarea naturală, adevărată a fenomenelor şi, în afara acestei delimitări, fenomenul devine mergător „pe căile sale", rătăcitor, nu mai este divin, ci păcătos şi corupt. Ideea de lume, **міръ**, este fundamentată pe noţiunea de concordanţă a părţilor, de armonie, de unitate. Lumea, **міръ**, este un tot coerent, este **миръ***, pace a fiinţelor, lucrurilor şi fenomenelor conţinute în ea. Pe deasupra, înseşi cuvintele **міръ** şi **миръ** sunt identice etimologic; distincţia lor ortografică este târzie şi convenţională (*cf.* Sreznevski, *Materiale pentru dicţionarul limbii ruse vechi*, Sankt-Petersburg, 1890, vol. II, col. 147-153). În noţiunea de lume, **міръ**, limba rusă subliniază aspectul de coerenţă, de concordanţă. Aşa e şi în limba greacă. Diferenţa e că poporul rus vede această ordonare în unitatea *morală* a universului, înţeles prin analogie cu societatea umană, ca lume-societate, iar poporul grec – în organizarea ei estetică, universul fiind perceput ca o operă de artă perfectă. Într-adevăr, cuvântul grecesc κόσμος provine dintr-o rădăcină care a dat pe de altă parte verbul κοσμέω, „ornez", care a ajuns în cuvinte precum „cosmetic", „cosmetică" etc. Κόσμος înseamnă, propriu-zis, ornament, operă de artă etc. La fel, latinescul *mundus*, lume, care a generat în franceză *le monde*, lume, univers, înseamnă propriu-zis ornare. Acest lucru se poate vedea din faptul că, utilizată cu particula negatică, aceeaşi rădăcină înseamnă *murdărie* etc., adică noţiuni direct opuse principiului de perfecţiune estetică: *immodices, immodicité, immonde, émonder* (*cf.* Lajard [v. nota 260], pp. 38, 43, nota 1).

277. Marele canon al lui Andrei Criteanul, cântarea a 4-a, troparul 7.

278. Curtius (v. nota 13), N° 282, W. *id.* (Aufl. 2, S. 217; Aufl. 3, S. 227; Aufl. 4, S. 241). – Cremer (v. nota 18), S. 80. – Benzeler (v. nota 38), p. 10. – W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon d. griech. und röm. Mythologie*, Leipzig, 1884-1890, Bd. I, col. 1778, art. „Hades"; *ib.*, col. 1779, sunt alte etimologii, false. – „Şi mi se pare că prin denumirea de iad, τοῦ ἅδου, în care, după cum se spune, se află sufletele, şi la păgâni şi în Sfânta Scriptură nu se desemnează decât strămutarea în obscur şi invizibil, εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς μετέχουσιν (în alte manuscrise: μεταχώσιν)", spune Grigorie de Nyssa prin gura Macrinei (*Despre suflet şi înviere*; P.G. XLVI, 68 B).

279. Platon, *Gorgias*, 495 b.

280. Plutarh, *Despre Isis şi Osiris*, 79: 382 F.

281. Homer, *Odiseea*, XI, 155. Aceste reprezentări despre starea păcătoasă au, fără îndoială, o anumită legătură cu suportarea unor nevroze. În cea pe care dr. Krisbaher a numit-o „nevropatie cerebro-cardiacă, *la névropathie cérébro-cardiaque*", bolnavilor li se pare că „sunt rupţi de întreaga lume"; corpul lor parcă ar fi înconjurat de un mediu izolator, care se interpune între ei şi lumea exterioară. „Împrejurul meu, spune unul dintre ei, parcă s-a răspândit o *atmosferă obscură*. Totuşi, vedeam bine că mă înconjura o zi senină. Cuvântul «obscur» nu redă exact ideea mea. Pentru asta ar trebui să folosesc cuvântul german *dumf*, care mai semnifică şi ceva greoi, dens, tulbure, stins. Această senzaţie nu era numai vizuală, ci şi *cutanată*. Atmosfera *dumf* mă înconjura din toate părţile; o vedeam, o simţeam, era un fel de strat, un fel de *rău conducător* care *mă izola de lumea exterioară*. Nu pot spune cât era de profundă această senzaţie. Mi se părea că sunt transportat undeva foarte departe de lumea de aici; şi maşinal, rosteam cu voce tare următoarele cuvinte: «Sunt undeva departe, foarte departe». Totuşi, ştiam foarte bine că nu fusesem transportat nicăieri şi îmi aminteam excelent tot ce se întâmplase cu mine. Dar între momentul care a precedat criza mea şi cel care a urmat după criză a existat un

* Noua ortografie rusă a făcut să dispară diferenţa grafică dintre cuvintele **міръ**, lume, şi **миръ**, pace, ambele fiind redate în forma a doua (n.t).

interval infinit de lung; a exista o distanţă ca de la pământ la cer" (Ribot, *Maladiile personalităţii*, trad. din fr., Sankt-Petersburg, ed. de A.E. Riabcenko, 1886, cap. III, I, pp. 149-150. Ribot a împrumutat, probabil, această comunicare remarcabilă din cartea lui Krisbaher, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, Paris, 1873). Vedem aici o trăire embrionară a *beznei*, a *izolării* şi *îndepărtării* de realitate, şi rămânerea „în afară", în infinitul rău în care se întinde momentul de agonie spirituală.

282. D.S. Merejkovski, *Gogol şi diavolul*. – *Idem*, *Hristos şi Antihrist în literatura rusă*. – *Idem*, *Ham care va să vină*. – S.I. Voinov (ierom. Serapion), *Creştinismul şi cultura*, Moscova, 1911. – Dostoievski ş.a.

283. Scriitorul care a exprimat cel mai clar, ca *prostie*, acest sentiment al vieţii este G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet; La Tentation de Saint Antoine*. Saltîkov-Şcedrin, care a împroşcat mereu realitatea cu salivă veninoasă şi cretinizantă, murdară şi trivializatoare, poate fi şi el citat, cu diferenţa că, faţă de Flaubert, este prea puţin artist, dar bombăneşte şi este înrăit. Însă tâmpirea lumii, vieţii, istoriei ca *metodă* de luptă contra lui Dumnezeu este atât de răspândită, încât nu ştii la care nume să te opreşti. Evoluţionismul, istorismul, mecanicismul etc. nu sunt decât cazuri particulare ale metodei generale de abrutizare, vulgarizare şi cretinizare a existenţei. Dintre lucrările tâmpite despre tâmpenie citãm: L. Levelfeld, *Despre prostie*, Odessa, 1912. – Tokarski, *Despre prostie*, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, 1896, nov.-dec. (în parte).

284. Fr. Paulsen, *Mefistofeles* (Schopenhauer, Hamlet, Mefisto.), trad. de Zelinskaia, Kiev, 1902. Scurt, dar apăsat, Biserica exprimă aceeaşi idee în cuvintele: „Iadul care îşi râde de toate" (Vinerea Mare, seara, stihira a 2-a).

285. Goreaev (v. nota 7), p. 82.

286. *Ib.* – I.I. Sreznevski, *op. cit.* (v. n. 275), t. I, col. 603-605: „păcat" şi derivatele, cu numeroase exemple.

287. A. Döring, *Gesch. d. griech. Philos.*, Leipzig, 1903, Bd. I, S. 391. *Cf.* Xenofon, *Memorii*, I, 1, 16 şi IV, 3, 1. – *Ţelomudrie* (neprihănire) este „înţelepciunea deplină (*polnaia mudrost'*), atât intelectuală, cât şi morală" (N.F. Fedorov, *Problema fraternităţii*, partea a IV-a, în *Filozofia cauzei comune*, sub red. lui V.A. Kojevnikov şi N.P. Peterson, Vernîi, 1906, vol. I, pp. 314-315; la pp. 314-318, v. numeroase idei instructive despre neprihănire şi sensul ei cosmic).

288. Viaceslav Ivanov, *Prin stele*, Sankt-Petersburg, 1909, p. 363.

289. În pofida acestei accepţiuni comune a ruşinii, curentele gnostice, maniheiste, în parte neoplatoniciene etc. încearcă să vadă în ruşine conştiinţa inutilităţii unei funcţii sau alteia, a unui organ sau altuia. Ne ruşinăm, gândesc adepţii acestor orientări, de ceea ce e mai prejos de demnitatea umană. Aceste două sentimente, care tot timpul au fost puse în opoziţie, se confruntă recent în concepţiile despre viaţă a lui V.V. Rozanov (v. mai ales *În lumea imprecisului şi indecisului* şi *Problema familiei în Rusia*, vol. I, pp. 169 *sq.*) şi a lui Vl.S. Soloviov (v. mai ales *Îndreptăţirea binelui*). Nu ne ruşinăm căutşi de puţin, cam aşa judecă Rozanov, de existenţa unui organ sau a unei funcţii, ci de activitatea şi manifestarea lor în afara cadrului şi limitelor, care alcătuiesc *legea* (*zakon*) organului sau funcţiei respective. Aşa cum e firesc ca rădăcinile unei plante să se afle în întunericul pământului, iar florile, în strălucirea zilei, şi pentru unele organe e firesc să fie ascunse, pentru altele, să fie la vedere, dar de aici nu se poate trage nici o concluzie privitoare la inconvenienţa funcţiei lor sau la infamia organelor înseşi. Fără îndoială că foarte frecvent oamenii nu se ruşinează de ce au rău, ci de ce au bun, de exemplu de gândurile lor bune. Modestia, timiditatea, firea taciturnă, profunzimea vieţii lăuntrice, pe toate acestea ruşinea le apără, nelăsând să fie întoarse pe dos, denudate. Această semnificaţie a ruşinii este indicată în însăşi rădăcina cuvântului. Neîndoielnic, cuvântul rus *stîd* (ruşine) are aceeaşi rădăcină ca şi *stî(d)-nu-t'*, *stî-t'*, *pro-stî-vat'* (a răci, în sens fizic) şi *stud*, *studit'*, *prostuda* (răceală, în sens medical) etc. (v. Goreaev, *op. cit.*, nota 7, p. 351), adică ruşinea (*stîd*)

este sentimentul de frig sufletesc, provocat de denudarea a ceea ce trebuie să fie acoperit şi ascuns. Dacă ne dezbrăcăm de haine, atunci şi starea corporală şi cea sufletească vor cere acoperirea goliciunii: trupului îi va fi frig (*studno*), iar sufletului, ruşine (*stîdno*). Dar nici starea trupului, nici a sufletului nu conţin nici cea mai mică indicaţie că trupul ar fi inutil, că natura sa este infamă, animalică, aşa cum au repetat mereu ereticii care au disprețuit trupul; în problema adusă în discuţie, nici Vl. Soloviov nu rămâne în urma ereticilor. Dimpotrivă, tocmai pentru că trupul este sfânt, nu-l putem trata cum ne taie capul, trebuie să respectăm legile propriei lui existenţe; sentimentul acestei sfinţenii se află la baza ruşinii. Aceeaşi idee ne-o dezvăluie etimonul acestei noţiuni în alte limbi. În *greacă*, αἴδομαι (din *αἰσδ-ομαι), eu sunt timid, sfios, mi-e ruşine, αἰδώς, ruşine, αἰδιμος, ruşinos, au aceeaşi rădăcină cu cuvântul *gotic*: *aistan*, a cinsti, a arăta respect, *latin*: *aestumare*, a aprecia, *sanscrit*: *ide*, implor, stimez. O sursă şi mai profundă este rădăcina sanscrită *yaj*, a aduce jertfă, care produce grecescul ἅγιος. Cuvântul din germana veche de sus, derivat de aici, *era*, onoare, ombrianul *erus*, oscul *aisusis*, *sacrificiis*, la fel ca şi grecescul αἰδοῖος, respectuos şi respectabil (Boisacq, *op. cit.* [v. nota 13], cartea 1, p. 22; Prellwitz, *op. cit.* [v. nota 13], p. 17) arată clar că în noţiunea *grecească* de ruşine nu era căutşi de puţin un semn al reprobabilului, ci un fior religios faţă de anumite manifestări şi organe sacre şi, poate, tabuizate. Iată de ce grecescul τὰ αἰδοῖα, ca şi latinescul *verenda*, *-orum* sau ca rusescul „părţi ruşinoase", nu semnifică organe reprobabile, infame, ruşinoase, ci dimpotrivă, organe care au forţa misterioasă de a crea viaţa, înconjurate de un tainic zid al veneraţiei, recunoştinţei şi spaimei, într-un cuvânt, organe pe care nu le putem neglija şi disprețui. Ca tot ce este special, ele trebuie să se afle *în afara* contactului cu ordinarul. Ruşinea este forţa care protejează organele mistice ale corpului omenesc de invazia, în sfera lor, a luminii diurne, care nu este la locul ei acolo. Aceasta este opinia populară.

290. Iată câteva exemple de imagini ale Satanei cu a doua faţă în burtă sau chiar mai jos: 1) *Manuscrisul lui Filaret Ikonnik*, staret la Solovki, sec. al XVI-lea, miniatura nr. 16, figura din stânga, Biblioteca Academiei Teologice din Kazan (nr. nou 158). Este reprodusă în F. Buslaev, *Codicele figurilor Apocalipselor ilustrate după manuscrisele ruse din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea*, Sankt-Petersburg, 1884, N° 101; 2) *ib.*, miniatura 63, figura din stânga, reprod. *ib.*, N° 9; 3) *Modelul de la Ciudov*, 1638, miniatura 63, figura din stânga, reprod. *ib.*, N° 117; 4) Manuscrisul Academiei Teologice din Moscova, N° 14, sec. al XVIII-lea, miniatura 64, figura din dreapta, jos, cu limba scoasă; reprod. *ib.*, N° 173; 5) Manuscrisul Muzeului Public din Moscova, N° 3, sec. al XVIII-lea, miniatura 65, diavolul cu chip de femeie şi cu păr, reprod. *ib.*, N° 211 a; 6) Manuscrisul francez al Bibliotecii Imperiale, N° 670, *Hist. du St. Graal*, sec. al XV-lea, imaginea *Trinitatea răului absolut*, reprod. în Didron, *Hist. de Dieu*, 1843, p. 521, fig. 135 = N.I. Troiţki, *Triunitatea divinităţii*, ed. a 2-a, Tula, 1909, p. 75, fig. 58.

291. J.A. Nau, *Dublul* (*Puterea duşmană*), trad. din fr., Sankt-Petersburg, 1904. – V.P. Sventiţki, *Antihristul. Însemnările unui om ciudat*, Sankt-Petersburg, 1908. – Valeri Briusov, *Îngerul de foc*, Moscova.

292. Dal, *op. cit.* (v. nota 8), vol. IV, col. 772.

293. *Ib.*

294. *Ib.*, vol. III, col. 1635.

295. Conform unei expresii populare, diavolul este numit „puterea spurcată", deci o putere care provoacă greaţa, voma (Dal, *op. cit.*, vol. IV, col. 816). Această denumire populară cuprinde însăşi esenţa impresiei produse de necuratul: nu este atât spaimă şi groază, cât o greaţă profundă, inexprimabilă şi inimaginabilă. Orice contact cu fenomenele de magie, chiar cu teoriile şi cărţile de ocultism şi de alte asemenea orientări ale gândirii lasă inevitabil în suflet un fel de „murdărie", un sentiment de impuritate, dezgust, scârbă, repulsie şi senzaţia de vomă. Există o relaţie profundă, deşi inexplicabilă, între senzaţia organică de greaţă şi ceea ce lasă în urmă domeniul interzis al cunoaşterii negre. La

aceasta se referă şi mărturiile vechilor exorcişti, că „les démons sont *puants*", demonii sunt „împuţiţi", deci provoacă greaţa. Poate că şi greaţa fizică şi greaţa diavolească îşi au originea într-o iritare nefirească a aceloraşi centri simpatetici ai sistemului nervos? Poate că, în magie, ne lovim de un *excessus a plexu solari*, cum este şi desfrâul? E dificil de spus, în această privinţă, ceva decisiv, dar, fără îndoială, există o oarecare corelaţie între percepţia impurului, curvie, greaţă şi duhoare (v. Freimark, *op. cit.*, v. nota 253. – P. Florenski, *Despre superstiţie şi miracol*, în *Calea nouă*, 1903, N° 8, pp. 120 *sq.*). Şi oricare ar fi baza psihologică a acestei greţe, ea este întru totul de înţeles din punct de vedere metafizic. Diavolul şi tot ce se află în legătură cu el este o perversiune curentă a ordinii naturale a făpturii, este însuşi anti-naturalul. A admite în sine, chiar fără permisiunea voinţei, chiar fără îndulcirea sentimentului, ceva antinatural înseamnă a provoca reacţia naturală a întregului organism de expulzare a acestui „ceva", este voma ontologică, al cărei prim simptom, după spaima şi groaza care ne previn că ne-am putea uni cu acel „ceva", este chiar greaţa, tendinţa de a vomita din noi necurăţia şi de a restabili cursul natural al vieţii spirituale.

296. Acest sens al cuvântului *legiune* devine foarte clar când ne amintim că în toate limbile şi la toate popoarele, numerele cardinale de ordini superioare erau utilizate pentru desemnarea unei mulţimi *nedefinite*, *infinite*, a unei mulţimi atât de mari, încât e imposibil să fie calculată. V. numeroase exemple în articolele: V.V. Bobînin, *Cercetări de istorie a matematicii* (*Ştiinţele matematico-fizice*, vol. 9-10). – A.V. Vasiliev, *Introducere în analiză*, ed. a 3-a, Kazan, 1907, fasc. I, § 1-6, pp. 1-10. V., la nota 1, şi articolele lui P. Florenski (pp. 185-195) şi V.V. Bobînin (p. 229).

297. Din punct de vedere psihologic, orice posedare *este* isterie sau este în legătură cu ea, pe când isteria este fragmentare a personalităţii (v. notele 264, 271, 269). Din punct de vedere religios, această ruptură isterică relevează natura haotică, autodistructivă a impurului. Părintele Surène, expert în demonism, cunoscut în particular datorită faimosului proces al ursulinelor din Loudun, după numeroase exorcisme, a remarcat în el însuşi simptome ale posedării. Iată ce spune despre starea sa sufletească din orele când diavolul, din trupul unei posedate, se muta în trupul lui: „Nu vă pot descrie ce se întâmplă în mine în aceste ore şi cum acest duh se contopeşte cu al meu, fără să mă frustreze nici de conştiinţă, nici de libertatea sufletului, însă devenind totuşi un fel de al doilea sine al meu, ca şi cum aş avea două suflete, dintre care unul este privat de trupul lui şi de întrebuinţarea organelor şi se ţine deoparte, ca martor la ceea ce face cel de-al doilea suflet intrat acolo. Amândouă duhurile luptă în acelaşi spaţiu, care este trupul, şi sufletul parcă ar fi divizat: într-o parte a sa este supus vrăjitoriei diavoleşti, în cealaltă, este subiectul mişcărilor proprii, dăruite de Dumnezeu. Când, împins de unul dintre aceste suflete, vreau să-mi fac semnul crucii pe buze, celălalt suflet îmi îndepărtează iute mâna, îmi înşfacă un deget şi mi-l muşcă furios; când vreau să vorbesc, mă lasă fără cuvinte; la liturghie, sunt întrerupt; la masă, nu pot pune o bucăţică în gură; la spovedanie îmi uit brusc toate păcatele şi simt cum în mine, ca în propria lui casă, diavolul dirijează totul" (*Histoire des diables de Loudun*, pp. 127 *sq.*, *apud* Ribot, *Maladiile personalităţii*, trad. din fr., Sankt-Petersburg, 1886, p. 190). Pentru descrierea lumii lăuntrice a celui posedat, v. nota 291. Poporul rus a aflat că necuratul nu are personalitate, şi de aceea nu are chip, căci chipul este faţă, manifestare a persoanei*. Necuratul este impersonal şi fără chip şi doar îi păcăleşte pe oameni, dându-se drept persoană. După cum spune poporul, „neviul nu are propriul lui chip, umblă cu măşti" (V. Dal, *Proverbele poporului rus*, ed. a 3-a, vol. VIII, Sankt-Petersburg şi Moscova, 1904, p. 198). De aici, numeroase întorsături de cuvinte, de toate felurile (v. S.V. Maksimov, *Puterea necurată, neştiută şi cea a crucii*, Sankt-Petersburg, 1903, pp. 11-12). După imaginea expresivă a ţăranilor din judeţul Sarapulsk, gubernia Viatka, divolul „în pădure e deopotrivă cu copacii, în câmp cu iarba şi în lume cu oamenii" (*ib.*, p. 12, nota); „e deopotrivă", adică „seamănă". Acelaşi lucru îl remarcăm şi la poporul german (J. Grimm, *Deutsche Myth.*, Göttingen, 1854, 3-te Ausg., Bd. 2, § XXXIII, S. 944 ff.), despre a cărui diavoliadă ne dă informaţii deosebit de bogate

* În original, joc de cuvinte: *lik* (faţă) şi *licinost'* (persoană, personalitate) (n.t.).

Cesar Heisterbach în *Dialogus Miraculorum* (N. Speranski, *Vrăjitoarele şi vrăjitoria*, Moscova, 1906, pp. 95-96. – P.G. Vinogradov, *Crestomaţie de istorie a Evului Mediu*, partea a II-a). Dându-se drept orice, diavolul nu are totuşi personalitate, deşi lipsa de substanţă a diavolilor, poporul german, tot nemţeşte, o percepe simbolic drept absenţă a *spinării* (!). „Orice ar fi diavolul, observă Cesar în această privinţă, el nu are de obicei spinare. Asta se ştie precis. Aşa spunea, de altfel, o fată la care diavolul se nărăvise să vină în vizită. I s-a părut ciudat că pleca întotdeauna de la ea mergând îndărăt (să remarcăm că tot aşa se retrage necuratul din faţa crucii) şi ea l-a întrebat cum trebuie să înţeleagă acest lucru. «*Licet corpora humana nobis assumamus, dorsa tamen non habemus*, deşi luăm înfăţişare omenească, nu avem spinare», aşa şi-a explicat comportamentul politicosul musafir" (N. Speranski, *ib.*, p. 96). Iată un amănunt remarcabil! Or, cazul nu este unic: vidul interior, impersonalitatea, irealitatea, *meonitatea* puterii necurate, în perceperea mistică germană, a luat întotdeauna imaginea a ceva fără spinare. Acest particularism structural diavolul lui Cesar îl împărţea cu demonii germani ai pădurii, care se dovedesc şi ei vizi în interior, „ca un copac scorburos sau ca o copaie" (*ib.*, p. 96). Transformări extraordinare îi sunt proprii necuratului grecesc (Şestakov, *op. cit.*, v. nota 263, pp. 226-238). În concepţiile populare ale japonezilor găsim aceeaşi absenţă a feţei necuratului, cel puţin la o varietate a lui, la Mudjina. Într-o legendă se povesteşte că un negustor a întâlnit o astfel de Mudjina, care „nu avea nici ochi, nici nas, nici gură", a cărei faţă era netedă „ca oul" (Lafcadio Hearn, *Basme japoneze din Kwaidan*, trad. din engl. de S. Lurie, Biblioteca Universală, N° 469-470, pp. 54-56).

298. Aristotel, *Etica nicomahică*, VII, 12 (v. nota 37, p. 1252 b, 7) „τὸ μακάριον ὀνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαιρειν". În cod. Mb, avem: „τοῦ μαλιστα χαιρειν".

299. După Plutarh (Ed. Oxoniensis, VII, 1), „μακάριος *dicitur* χαίρειν Arist. Nicom. VII, 1" (Dan. Wyttenbach, *Lexicon Plutarcheum*, Lipsiae, 1843, vol. II, p. 532).

300. Trimiterea se află la Schelling, v. nota 302.

301. Nefiind autorizat să mă pronunţ în favoarea unei înrudiri etimologice, consider că nu este lipsit de interes să remarcăm că μάκαρ coincide cu denumirea indigenă a unui soi de tămâie barbarească (adică de pe ţărmul Africii, la sud de Bab-el-Mandeb), şi anume cu *Makker* sau *Makar* – în botanică, *Boswellia papyrifera*. Este posibil ca acest *Makar* să fie identic cu planta μάκερ sau μάκειρ, menţionată în *Periplu* (*Peripli maris Erythraei*, 8) şi la Discoride (*De mat. med.* I, 111), care era exportată din Barbaria (M. Hvostov, *Cercetări de istorie a schimburilor în epoca monarhiilor eleniste şi a Imperiului Roman*, I: *Istoria comerţului oriental al Egiptului greco-roman*, Kazan, 1907, p. 99, nota 4). Dacă admitem ipoteza conform căreia cuvântul *makar* este de origine indo-europeană, se poate concepe că tămâia a fost numită „fericită" datorită unor proprietăţi narcotice.

302. Fr.W.J. von Schelling, *Einleitung in die Philos. d. Mythologie* (Sämtl. W., 2-te Abth., Bd. I, SS. 469-477, 2 Buch, 20 Vorles.).

303. *Însemnări filologice*, 1888, p. 89.

304. Se mai poate indica şi faptul că μά, în dialectul eleean, este echivalent lui μή. De aici, cuvintele μάτε şi μαδέ (H. von Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum, 1902, p. 510. Aici sunt referinţele exacte).

305. Cuvânt dialectal din zona Kostroma, judeţul Nereht.

306. Homer, *Iliada*, II, 120, 214; V, 759; XIII, 627; XV, 40; XX, 298; 348; *Odiseea*, III 138; XVI, 111.

307. Profit de ocazie pentru a-mi exprima recunoştinţa faţă de colegul meu P.G. Hodzaragov, osetin de origine, care mi-a oferit date precise în domeniul limbii osetine.

308. ἀκήριος cu sensul de „inert", „mort"; *Iliada*, XI, 392; XXI, 466.

309. Schelling, *op. cit.*, v. nota 302, SS. 472-473. Nu ştiu de unde a luat Schelling această glosă. În ediţia pe care o posed, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, curavit Alaur. Schmidt, ed. altera, Jenae, 1867, pp. 868, 35-36, nu există decât: „κηρ περισπώμενον καὶ οὐδετέρως λεγόμενον ἡ ψυχή".

310. Dal, *op. cit.*, v. nota 8, vol. 4, col. 1169 (= ed. întâi, partea a II-a, p. 496).

311. Despre distincţia dintre particulele οὐ şi μή, v. de exemplu Dobiaş, *Încercare de semasiologie a părţilor de vorbire şi a formelor lor, pe baza limbii greceşti*, Praga, 1807, VII, 7, pp. 471-488. Dobiaş ajunge la concluzia că „pe οὐ vorbitorul îl pronunţă în numele său şi pentru sine, iar μή în numele şi pentru o altă persoană" (p. 482). „Οὐ este o negaţie, pe care locutorul o pronunţă în numele său şi pentru sine, iar când spune μή, el se referă la altcineva, îl spune pentru altcineva; este o negaţie care se raportează în general la o altă persoană" (p. 478; *cf.* 478 bis, 479, 482). De aici se înţelege că οὐ neagă un fapt, în timp ce μή nu mai neagă un fapt, ci o opinie, o noţiune despre el şi, unindu-se cu ea, formează o „noţiune negativă". Se înţelege de ce ultima cere „tocmai particula μή, nu οὐ. Căci dacă eu, vorbitorul, printr-o expresie ca «oraşe ce nu sunt capitale» definesc conţinutul pozitiv al unei noţiuni logice, atunci, ca să spunem aşa, mă adresez interlocutorului pentru ca el însuşi să descopere conţinutul «pozitiv» a ceea ce eu descriu mai apoi din perspectivă negativă" (p. 484, *cf.* 475). De aceea „negaţia unui fapt" este percepută ca o expresie compusă din două cuvinte, adică din particula negativă şi dintr-un substantiv verbal, iar „noţiunea negativă", deşi este compusă din particula μή şi substantivul verbal, este percepută totuşi ca un singur cuvânt, μή jucând rolul „de prefix negativ de felul lui α *privativum* etc." (p. 485). Iată de ce cuvântul μάκαρ, dacă suntem de acord cu Schelling în privinţa structurii sale, nu semnifică simpla negare a unui fapt, ci un statut nou, opus şi pozitiv în esenţa sa. Distincţii istorice şi filozofice între οὐ şi μή au fost efectuate de multe ori; v. de exemplu: H. Cohen, *Syst. d. Philos.*, Th. I: *Logik d. reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902, SS. 70 ff. – Schelling, *op. cit.*, v. nota 302. – Bergson, *Analiza ideii de „neant"* (*Rev. philos.*, 1906, nov. = *Evoluţia creatoare*, v. nota 2). – V. de asemenea la Hegel. – Problema înrudirii dintre *ne* şi *ni* în limbile slave este discutată în: Fr. Miklosich, *Die Negation in den Slavischen Sprachen*, Wien, 1869 (= *Denkschriften d. philos.-hist. Classe d. Keis. Akad. d. Wissenschaft*, Bd. XVIII). Ideea de „existenţă" şi de „neant" este cercetată amănunţit de G. Teichmüller, *Lumea reală şi aparentă*, trad. din germ. de I. Krasnikov, Kazan, 1913; v. mai ales cartea I, cap. 7 şi 8, pp. 172-212, despre ideea de „neant".

312. Distincţia între *libertas minor*, adică *posse non peccare*, şi *libertas major*, adică *non posse peccare*, a fost avansată de Fericitul Augustin, în legătură cu lupta lui împotriva pelagianismului.

313. De altfel, rămâne deschisă problema existenţei unei asemenea noţiuni despre o nirvana pozitivă în cadrul budismului. V. Aleksei I. Vvedenski ş.a., nota 29.

314. După Fick, de la rădăcina *mak*, a avea putere, a face, a fi capabil, provin: în zendă: *maç*, mare, înalt, larg, *maç-anh*, mărime, *maç-ita*, mare, înalt; în persana veche: *math-ista*, cel mai înalt; în greacă: μαχ-ρό-ς, lung, înalt, μῆχ-ος = *makas*, μάκαρ, puternic, bogat şi apoi bucuros, fericit; în lituaniană: *mók-u*, *mok-éti*, a putea, a considera, *mok-inti*, a învăţa, *máz-u*, *maz-ít*, a învăţa (Aug. Fick, *Vergleichende Wörterbuch. der Indogerm. Sprachen*, 1-te Abth., 2-te Aufl., Göttingen, 1870, SS. 143-144). Aici se raportează şi rădăcina înrudită *magh*, care, printre altele, dă în latină *magnus*, în greacă μέγας etc. (*ib.*, S. 144; *cf.* 4-te Aufl., Göttingen, 1891, 1-te Abth., 277, 508). De aceeaşi părere sunt şi Prellwitz (v. nota 18, S. 189), Vanicek (*Griech. Lat. Etym. Wörterbuch*, Leipzig, 1877, S. 680) ş.a. Totuşi, alături de această opinie, care este cea mai răspândită, există şi etimologia propusă de Pape, care îl derivă pe μάκαρ din χαίρω (*Griech.-Deut. Wört.*, 2-te Aufl., Braunschweig, 1857). E. Boisacq (v. nota 13, cartea a VIII-a, 1912, pp. 601-602) nu se pronunţă.

315. V. nota 494.

316. Filaret (Drozdov), mitropolitul Moscovei.

317. Clement Romanul, *A doua Epistolă către Corinteni*, V, 5 (*Die Apostolische Väter*, herausgegeben von F. X. Funck, 2-te verbesserte Aufl., Tübingen, 1906, S. 71).

318. *Ib.*, VI, 7 (*ib.*, S. 72).

319. *Ib.*, VII, 5-6 (*ib.*, S. 72).

320. *Ib.*, XIX, 3 (*ib.*, S. 78).

321. *Ib.*, XIX, 4.

322. Rugăciune dintr-un foarte vechi text alexandrin al liturghiei Sfântului Vasile cel Mare (*Dicţionar enciclopedic*, vol. 51, p. 208).

323. Viaceslav Ivanov, *op. cit.*, v. nota 288, p. 365.

324. Eschil, *Prometeu înlănţuit*, corul Oceanidelor (trad. de D.S. Merejkovski, Sankt-Petersburg, 1902).

325. Gesenius, *Hebr. Handw.*, v. nota 25, S. 208 (cu trimitere la Schwally, ZAW, 11, 176 ff.).

326. Rugăciunea *Utreniei*, a 4-a, (Εὐχ., v. nota 110, σ. 17).

327. *Ib.*, rugăciunea a 2-a.

328. La greci, după cuvintele arhiereului, în timp ce se cântă *Sfinte Dumnezeule* etc., defunctul este dus direct la goapă (*ib.*, σ. 220). „După otpust i se spune mortului *veşnica pomenire*, pentru că despre asta, adică despre sărutare şi zicere, ne spune Sf. Dionisie. Despre sărutare el spune că ea înseamnă unirea în Hristos a noastră, cei vii, cu cel dus, iar despre zicere, că ei (cei duşi) *s-au însoţit cu sfinţii* şi sunt *vrednici de moştenirea lor* ca şi de credinţă, iar noi credem în asta şi o cântăm; la fel, zicerea este ca o *consacrare* a defunctului lui Dumnezeu şi rugăciunea noastră este pentru el. În sfârşit, rugăciunea noastră este ca un dar şi ca o încununare a toate; ea îl trimite (pe cel mort) în desfătarea cu Dumnezeu şi parcă îi transmite lui Dumnezeu sufletul şi trupul celui mort" (Simeon al Tesalonicului, *Discuţie despre ritualurile sfinte şi despre tainele bisericeşti, 333. Scripturile Sfinţilor Părinţi şi Învăţători ai Bisericii, referitoare la tâlcuirea liturghiei ortodoxe*, vol. II, p. 534). Numele celor morţi „nu sunt introduse în sfintele pomeniri pentru că amintirea lui Dumnezeu s-ar manifesta ca la oameni în reprezentarea a ceea ce se aminteşte, ci, cum ar putea spune cineva cu pioşenie, în reprezentarea faptului că de la Dumnezeu sunt slăvite şi lui Dumnezeu îi sunt inevitabil cunoscute perfecţiunile atinse în asemănarea cu Dumnezeu. Căci «cunoscut-a Domnul pe cei ce sunt ai Săi» (*II Timotei* 2, 19) şi «scumpă este înaintea Domnului moartea cuvioşilor Lui» (*Psalmi* 115, 6)" (Dionisie Areopagitul, *Cartea ierarhiei bisericeşti*, I, III, 9; *ib.*, vol. I, Sankt-Petersburg, 1855, pp. 83-84). *Cf. idem*, VII, II, *Despre pomenirea morţilor* (*ib.*, p. 223).

329. Platon, *Banchetul*, 206 b-209, cap. XXV-XXVII (v. nota 36). Aceeaşi idee, comună întregii Antichităţi, Platon o dezvoltă cu şi mai multă insistenţă în *Legile*. „Omul trebuie să se căsătorească între treizeci şi treizeci şi cinci de ani, luând în consideraţie că de la natură seminţiei omeneşti îi este ursită *nemurirea*, către care fiecare tinde cu o dorinţă, ἐπιθυμίαν, nelimitată; căci fiecare vrea să fie slăvit şi nu doreşte să zacă în mormânt anonim, γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα. Seminţia oamenilor din toate timpurile alcătuieşte o familie, γένος... ἐστι τι ξυμφυές; ea se continuă prin succesiune şi va continua, şi astfel este nemuritoare. Copiilor le iau locul copii, alcătuiesc continuarea aceleiaşi seminţii şi îi conservă nemurirea. Nu este niciodată permis să te privezi singur de existenţa veşnică şi cel care nu se îngrijeşte de soţie şi copii o trădează deliberat" (*Legile*, IV, 721 b c; trad. din greacă de V. Obolenski, Moscova, 1827, pp. 164-165; *Opera*, v. nota 30, p. 330).

330. Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris, 1852-1854; ed. nouă 1898. – B.A. Kojevnikov, *Religia omenirii-dumnezeu la Feuerbach şi Comte*, Edit. Biblioteca de Religie şi Filozofie, Serghiev Posad, 1913 (= *Curierul teologic*, 1913, N° 4 şi 5).

331. *Cf.* nota 416.

332. „*Asseruit Amalricus* (*i.e.* Almarich von Bene) *ideas, que sunt in mente divina, et creare, et creari*" (*apud* Stöckl, *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, 1864, Bd. I, S. 290; *cf.* Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, II, S. 224). Domnul Iisus Hristos, Raţiunea Supralumească, este numit „Memorie supraveşnică" (*Acatistul Preadulcelui Iisus*, icosul 8).

333. S.S. Glagolev, *Religia ca obiect de studiu istoric şi filozofic* (*Curierul teologic*, 1897, aprilie, secţ. V, p. 300). – *Idem*, *Religia greacă*, partea I: *Credinţele*, Serghiev Posad, 1909, pp. 100-101.

334. S.I. Ceatkina, *În Grecia* (*Gândirea rusă*, 1911, VII, iulie, pp. 71-72). Numeroase mulaje remarcabile ale acestor stele se găsesc la Muzeul Împăratului Alexandru al III-lea din Moscova, în sala a X-a. Povestind despre o vizită făcută în Campania, P. Muratov întreabă: „Oare nu şi până acum Persefona a rămas adevăratul geniu al locurilor de aici, şi oare nu influenţele ei îi sugerează aici inimii o tânguire fină şi melodioasă? Tristeţea mitului despre Demeter şi Persefona, tristeţea antică este cea mai profundă şi sfâşietoare dintre toate tristeţile. În ea nu există lacrimi de alinare, nu există speranţa tristeţei creştine. În unda ei clară este o otravă irezistibilă. În ea este o notă de nebunie care sună precum cântecul unui flaut plângător în vuietul vântului care îndoaie stejarii, în foşnetul stufului, în liniştea zilei celei mai senine, celei mai pline de bucurie" (P. Muratov, *Imaginile Italiei*, vol. II, Moscova, 1912, p. 86).

335. Homer, *Odiseea*, XI, 204-209 (trad. de V. Jukovski, Edit. Iluminismul, p. 309).

336. *Ib.*, XI, 218-222, p. 310.

337. M. Maeterlinck, *Pasărea albastră*, trad. de V. Binstok şi Z. Vengherova, Moscova, Biblioteca Universală, N° 241.

338. Homer, *Odiseea*, XI, 481-486 (ed. cit., p. 325).

339. *Ib.*, XI, 487-491, p. 325.

340. A. Pfender, *Introducere în psihologie*, trad. din germ. de I.A. Davîdov, Sankt-Petersburg, 1901, partea a II-a, cap. III, § 3, p. 294. Ca sens, această definiţie a memoriei este aproape identică celei la care ajunge Ribot: „Memoria constă în diferitele grade ale procesului de organizare, cuprinse între două limite extreme: starea nouă şi înregistrarea organică (asimilarea organică durabilă a fostelor stări)" (Th. Ribot, *Memoria în stările ei normală şi patologică*, trad. din fr. sub red. lui Obolenski, Sankt-Petersburg, 1894, I, 3, p. 68 şi II, 3, p. 133).

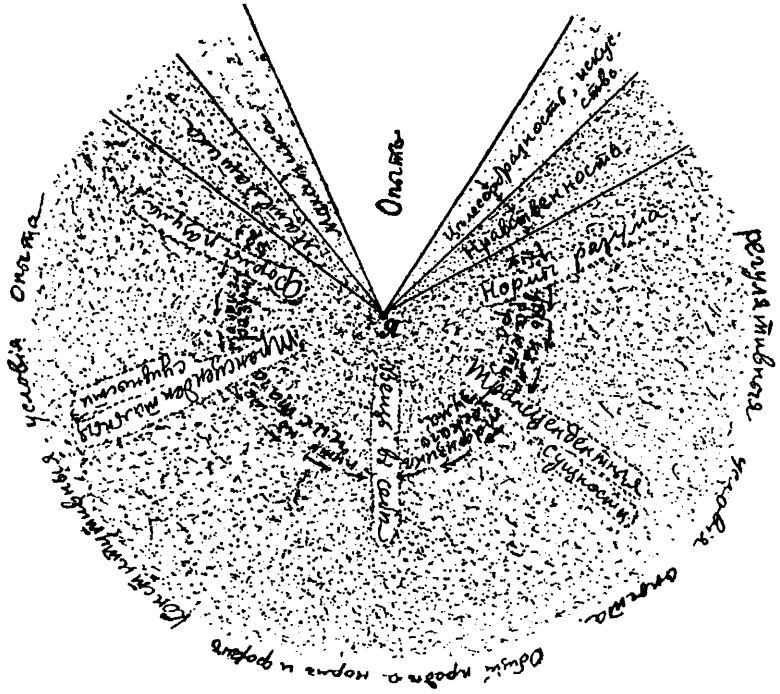
341. Platon, *Lisis*, 275 d. La fel: Prometeu le-a dat oamenilor „Memoria creativă, marea născătoare a Muzelor", după cum spune el însuşi la Eschil (v. nota 324), „μνήμην θ'ἁπάντων μουσομήτορ' ἐργάτιν" (*Aeschyli et Sophoclis Trag. et fragm.*, Parisiis, 1864, éd. Didot, p. 11, v. 461).

342. „ὅτι ἡμῶν ἡ μάθεσις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα" (Platon, *Phaidros*, 72 e; *cf.* 73 d, e; 76 a; 249 c). „'Ανάμνησις δ'ἐστὶν ἐπιῤῥοὴ φρονήσεως ἀπολιπούσης" (*Legile*, V, 732 b), „Τὸ... ζητεῖν... καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστιν" (*Menon*, 81; *cf.* e, 98 a). *Cf.* şi *Phaidros*, 92 d etc.

343. Despre argumentele relative la cronologia dialogurilor platoniciene şi, mai ales, despre datele stilometriei, v. Clodius Piat, *Platon*, Paris, 1906, care are şi o bibliografie. – Zeller, *Philos. d. Gr.*, 4-te Aufl., t. 2, 1, Leipzig, 1889. – Pentru o încercare de interpretare a lui ἀνάμνησις a lui Platon, v. nota 349. – Pentru o reconstrucţie a concepţiilor religioase şi metafizice ale lui Platon, v. L. Prat, *Le mystère de Platon. Aglaophamos*, Paris, 1901. – Special despre ἀνάμνησις, v. Zeller, *op. cit.*, SS. 835 ff.

344. Importanţa memoriei transcendentale pentru întreaga cunoaştere este explicată de Kant, după cum se ştie, în *Critica raţiunii pure*, în capitolul despre „deducţia conceptelor

pur raţionale". Dar „transcendentalul", după Kant, nu se cunoaşte prin facultatea de reprezentare, ci dialectic sau critic şi ne este cunoscut în însăşi esenţa sa. De aici rezultă că transcendentalul, fiind astfel în raport cu experienţa condiţionată de el, în sine, deşi ne este cunoscut şi chiar adecvat, totuşi *nu este* un fenomen, ci ceva ce nu se deosebeşte prin nimic de *lucrurile urmărite în sine*. „Transcendentalul" aproape se confundă cu „transcendentul". Pe de altă parte, „transcendentalul", adică obiectele metafizicii, lucrurile în sine, sub formă de *idei* ale raţiunii, sunt şi ele condiţiile ei necesare pentru o experienţă completă; chiar dacă nu sunt constitutive, ci doar regulative, situaţia se schimbă foarte puţin din această pricină. Dacă *formele* experienţei în ele însele apar drept transcendent, atunci şi *normele* experienţei, în raport cu experienţa, trebuie recunoscute drept ceva transcendental. Şi iarăşi, acum din punctul de vedere al metafizicii, „transcendentul" aproape se confundă cu transcendentalul. Pentru teoria cunoaşterii, atât „transcendentalul" cât şi „transcendentul" nu înseamnă altceva decât că se constituie într-o condiţie *a priori* a experienţei. Iar pentru metafizică, şi transcendentul, şi transcendentalul înseamnă lucrul în sine. Şi într-o disciplină, şi în cealaltă, nu se poate trasa o frontieră de principiu între cei doi termeni; iar a considera că un termen este relevant *numai* pentru teoria cunoaşterii şi celălalt *numai* pentru metafizică înseamnă să nu înţelegem nici metafizica, nici teoria cunoaşterii. Toate cele spuse pot fi reprezentate prin schema de mai jos. Din ea se vede că ultima condiţie a experienţei, eul, este rădăcina condiţiilor experienţei, atât a celor constitutive, cât şi a celor regulative, adică trebuie numit simultan şi transcendent, şi transcendental. În acest sens, se mai poate spune că schema propusă reprezintă, din punct de vedere gnoseologic, structura *experienţei* în totalitatea ei, adică eul transcendental, iar din punct de vedere metafizic – structura *personalităţii* în complexitatea ei, adică eul transcendent. În coincidenţa la Kant a celor două elemente ale schemei, a celui gnoseologico-transcendental şi a celui metafizico-transcendent, îşi au originea: confuzia foarte firească a acestor termeni la Kant însuşi, care clama atât de insistent necesitatea distingerii lor; apariţia idealismului german, începând cu Fichte; întrebuinţarea



termenului de „transcendental" cu sensul de „transcendent" de către Schopenhauer, Hellenbach, du Prélème, Zeller etc. V. Kuno Fischer, *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, *Im. Kant şi doctrina sa*, partea a II-a, trad. sub red. lui D.E. Jukovski, Sankt-Petersburg, 1906, cartea IV, pp. 545 *sq.* – H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft*, Stuttgart, 1887, Bd. I, SS. 467 ff.

345. Şcoala de la Marburg se ocupă de această reinterpretare, mai ales: P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903. V. analiza acestei cărţi la V. Zenkovski, în *Revista de filozofie şi psihologie*. De altfel, cu mult înaintea reprezentanţilor şcolii de la Marburg, o interpretare a lui Platon în spiritul transcendentalismului a dat-o P.D. Iurkevici în discursul public *Raţiunea după Platon şi experienţa conform doctrinei lui Kant* (*Curierul Universităţii din Moscova*, 1865, N° 5, Moscova, 1866, pp. 321-392). Istoria atacurilor la adresa acestei teorii este expusă de Volînski, în *Istoria criticii ruse* (*Curierul de Nord* şi ediţie separată).

346. Bergson, *Materie şi memorie* (*op. cit.*, v. nota 2, p. 259). Astfel, după Bergson, problema personalităţii este esenţial legată de cea a memoriei. Dar lucrurile nu stau aşa doar după Bergson. *Asociaţioniştii* şi *herbartienii* consideră personalitatea drept „o serie de idei, dintre care prima, conform mărturiei memoriei, este continuu legată de ultima... Memoria şi personalitatea se identifică". „Manifestările eului şi ale memoriei, spune J.S. Mill, sunt doar două aspecte ale aceluiaşi fapt... Eu cunosc suita lungă şi continuă de sentimente trecute, care se îndreaptă spre trecut atât cât îi permite memoria şi care se termină cu sentimentele pe care le resimt în momentul actual; toate acestea sunt unite printr-o legătură inexplicabilă... Această serie de sentimente, pe care o numesc memorie a trecutului, este cea prin care îmi disting sinele (personalitatea)." Despre importanţa memoriei pentru unitatea conştiinţei, v.: J.S. Mill, *Examinarea filozofiei lui Sir William Hamilton*, trad. de N. Hmelevski, Sankt-Petersburg, 1869. La fel, şi „teoria undei" lui W. James identifică memoria şi personalitatea. V.: B. Sidis (*op. cit.*, nota 264), pp. 186-187, 190 şi tot cap. XXIX (*Problema personalităţii*).

347. Pagini instructive asupra rolului memoriei pentru organizarea vieţii interioare a spiritului, pentru cunoaştere, personalitate, genialitate etc. a scris O. Weininger, *Sexul şi caracterul*, Sankt-Petersburg, 1908, Edit. Semănătura (= Moscova, 1909, Edit. Sfinx; traducerea este mai proastă, în schimb este completă). Şi Schopenhauer a vorbit despre legătura dintre memorie şi genialitate: *Nachlass, Neue Paralipomena*, § 143.

348. D. Hume, *Cercetări ale înţelegerii umane*, trad. din engl. de S.I. Ţereteli, Sankt-Petersburg, 1902, secţiunea II.

349. P. Florenski, *Limitele gnoseologiei* (*Antinomia fundamentală a teoriei cunoaşterii*) (*Curierul teologic*, 1913, ianuarie).

350. *„Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit"* (Angelus Silesius, *Cherubinischen Wandersmann*, I, 12. *Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann*, Eine Auswahl... zusammengestellt von Herm. Brunnhofer, Bern, 1910, S. 6). Aceeaşi idee este exprimată de aproape toţi misticii. V. nota următoare.

351. Relaţia dintre timp şi eternitate a fost obiectul unor profunde reflecţii din partea lui Plotin, Fericitului Augustin (*Confesiuni* şi *Comentarii la Cartea Facerii*), Vasile cel Mare, ambii Grigorie, Clement Alexandrinul, Origen etc. – Lapşin, *Cunoaşterea mistică* (*op. cit.*, nota 29), pp. 557-570. – A.I. Vvedendski, *Timpul şi Eternitatea*, discurs public la Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1900 (= *Curierul teologic*, 1900, t. 3, X, pp. 244-273). – S.S. Glagolev, *Nemurirea trecutului*, Serghiev Posad, 1903 (= *Curierul teologic*, 1903, N° 2). – R. Eiken, *Problemele principale ale situaţiei contemporane a filozofiei şi religiei*. – N.N. Strahov, *Despre timp, număr şi spaţiu* (*Mesagerul rus*, 1897, ian.). – Celpanov, *Problema percepţiei spaţiului* (*Probleme de filozofie şi psihologie*, N° XIX). – N.I. Grot, *Despre timp* (*ib.*, XXIII-XXV). – L.M. Lopatin, *Sarcinile pozitive ale filozofiei*, Moscova, 1891, partea a II-a, pp. 308, 305-306 etc. Există şi o ediţie nouă. – A.A. Kozlov, *Cuvântul său*, fasc. 3 (aici sunt adunate şi grupate argumentele dialectice împotriva realităţii timpului). – G. Teichmüller, *Realitatea şi lumea aparentă*, Kazan, 1913, vol. 2. – O. Weininger, *op. cit.*,

nota 347 – *Idem, Ultimele cuvinte*, Moscova, Edit. Sfinx. – Vl. Soloviov, *Primul principiu al filozofiei teoretice* (*Opere*, vol. 8). – Guyau, *Originea ideii de timp*, Smolensk, 1891 şi în *Opere* (recenzie de A.A. Kozlov, în *Probleme de filozofie şi psihologie*, IX, pp. 88-89). – Guyau, *Arta din punct de vedere sociologic*. – M.S. Aksenov, *Teoria transcendental-cinetică a timpului*, Harkov, 1896. – P.D. Uspenski, *op. cit.*, nota 29. – P.D. Uspenski, *A patra dimensiune*, Sankt-Petersburg, 1910. – W. James, *op. cit.*, v. nota 29. – Remigius Stölze, *K.E. von Baer und seine Weltansch.*, Regensburg, 1897. – C.A. Fetzer, *Philos. Zeitbegriffe*, Tübingen, 1884. – Lazarus, *Ideale Frage*, SS. 181-260. – H. Hubert, *La représentation du temps dans la religion et la magie* (H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, in *Travaux de l'Année sociologique*), Paris, 1909. – Döring, *Über Zeit und Raum*, Berlin, 1894 (Philos. Vortr., 3, 1). – Aici se raportează, în particular, şi „principiul relativităţii": G. Minkovski, *Spaţiul şi timpul*, trad. de I.V. Iaşunski, Sankt-Petersburg, 1911. – Aici se raportează şi problema privitoare la *modificarea măsurii timpului* în somn, sub influenţa narcozei etc., mai ales în starea ce precedă moartea. V.: N. Marin (*Probleme de filozofie şi psihologie*, 1891, XVIII şi 1895, XXIV). – Tokarski, *Despre spaima de moarte* (*ib.*, 1897, XL). – Carl du Prel, *Filozofia misticii*, trad. din germ. de M.S. Aksenov, ed. A.P. Aksakov, Sankt-Petersburg, 1895. – J. Le Lorrain, *De la durée du temps dans le rêve* (*Rev. Philos.*, 1894, N° 9). – Foucault, *L'évolution du rêve pendant le réveil* (*ib.*, 1904, N° 11, nov.). – H. Piéron, *La rapidité des processus psychiques* (*ib.*, 1903, N° 1, janv.). – P. Rousseau, *La mémoire des rêves dans le rêve* (*ib.*, 1903, N° 4, avr.). – H. Piéron, *Contribution à la psych. des mourants* (*ib.*, 1902, N° 12, dec.). – B-on Ch. Mourre, *La volonté dans le rêve* (*ib.*, 1903, N° 5 et 6, juin). – Observaţii instructive pe tema timpului sunt adunate în nenumărate lucrări dedicate acţiunii narcoticelor. De Quincey, Baudelaire, Dostoievski şi alţii au reprezentat literar momentele când receptarea timpului se modifică substanţial.

352. Goreaev (*op. cit.*, nota 7), p. 274: *memoria*; p. 211: *a-şi închipui*. – Curtius (*op. cit.*, nota 13), SS. 312-313, N° 429. – Prellwitz (*op. cit.*, nota 13), SS. 200, μιμνήσκω; S. 194: μέμονα.

353. Goreaev (*op. cit.*, nota 7), pp. 211, 247. – Prellwitz (*op. cit.*, nota 13), S. 196. – Curtius (*op. cit.*, nota 13), S. 312.

IX. Scrisoarea a VIII-a: *Gheena*

354. *Psalmi* 129, 1.

355. Simeon Noul Teolog, *Rugăciunea a 7-a din rânduiala pentru Sf. Împărtăşanie*.

356. *Psalmi* 50, 12.

357. S. Nilus, *Slujitorul Maicii Domnului şi al Serafimilor* (în culegerea: S. Nilus, *Măreţul în mic şi Antihristul ca eventualitate politică apropiată. Însemnările unui ortodox*, ed. a 2-a, Tarskoe Selo, 1905, pp.151-153 şi 162). Pentru un exemplu remarcabil de experienţă a „viermelui neadormit", v.: *Scrisorile unui atonit*, partea I, p. 75. Prin cuvântul *tartar* „se exprimă locul *frigului veşnic*, insuportabil, unde vor fi trimise sufletele păcătoşilor. Termenul grecesc τάρταρος lexicografii îl consideră a fi înrudit cu ταρταρίω, tremur de frig, şi prin tartar înţeleg un abis subteran, care niciodată nu este luminat sau încălzit de soare, unde bântuie *frigul*" (Λεξικον Βαρινου Φαβωρίνου, Λεξικον Ανθ. Γάξη, Ben. Hederichs, *Lexicon Mythologicum*). În cuvântul lui Chiril al Alexandriei despre ieşirea sufletului, aflat în *Sobornic* în săptămâna lăsatului sec de carne, citim la început: „Mă tem de *tartar* (τάρταρον), căci îi lipseşte căldura". Într-o legendă apocrifă despre arătarea unui înger cuviosului Macarie Egipteanul, tot despre *tartar*, se spune: „Iar acest vierme neadormit, aşa-numitul *tartar, este iarnă neîncălzită şi ger cumplit*". În pilda lui Chiril de Turov despre un om îmbrăcat în alb (*Monumente din secolul al XII-lea*, p. 130): „Să nu devenim slabi... căci prin poftele trupeşti ajungem în pustiul iadului... unde este chinul focului şi scrâşnirea dinţilor şi întuneric de nepătruns şi *tartarul* neîncălzit". În *Viaţa*

cuviosului Iosif de Volokolamsk (ediţia din 1865, p. 21), Savva Krutiţki spune că monahii din Volokolamsk, în gerurile cele mai cumplite, stăteau cu răbdare în friguroasa lor biserică, la slujbă, numai în rasă, fără şube, aducându-şi aminte de fiecare dată de „*tartarul* cel de neîncălzit". Deseori acelaşi cuvânt grecesc τάρταρος se traducea prin *groza* („furtună"), însă şi acest cuvânt se întrebuinţa cu sensul de frig. Astfel, în îndrumările ruseşti vechi despre călugărie (tipărite în *Curierul teologic*, 1862, iulie; v. *infra*, *Materiale...*, p. 152), se spune: „Şi acolo (în iad) va fi plângerea de nepotolit şi scrâşnirea, viermele cel neadormit, *furtuna* de neîncălzit". La fel, în *Viaţa* cuviosului Nichita Stâlpnicul (Mss. Bibl. Sinod., N° 885, sec. al XVI-lea, f. 416): „Şi după judecată sunt condamnaţi la foc şi întuneric şi la scrâşnirea dinţilor, la viermele cel neadormit şi la *furtuna* cea de neîncălzit" (K. Nevostruev, *Tartarul*, în *Materiale pentru dicţionarul arheologic*, tipărite în: *Monumente vechi. Lucrările Societăţii de Arheologie din Moscova*, vol. I, 1865, secţ. a II-a, pp. 74-75).

358. „Dacă ar fi posibil, spune Léon Hip. Denizart Rivail, care a primit numele de Allan Kardec după convertirea sa la spiritism, să li se impună tuturor oamenilor să-şi exprime cele mai tainice gânduri ale lor în privinţa pedepsei celei veşnice, am vedea curând în ce parte înclină majoritatea. Într-adevăr, ideea de pedeapsă veşnică este o negare evidentă a milei inepuizabile a lui Dumnezeu" (*Qu'est-ce que le spiritisme?*, Paris, 1859).

359. V. nota 55.

360. Din rugăciunile ecteniei mari şi ale celei de cerere.

361. Pornirea spre rău este cea mai elocventă manifestare a stricăciunii firii omeneşti şi nimeni nu poate spune că el este cu totul scutit de această denaturare. Chiar cei mai nevinovaţi din neamul omenesc, şi anume copiii, nu sunt străini de voinţa cea rea, ale cărei manifestări le descrie, de pildă, Fericitul Augustin. Cele mai recente cercetări nu numai că au afirmat, ci chiar au întărit mărturia Fericitului Augustin. O anchetă printre copii a descoperit nemaipomenita cruzime şi ferocitate a multora dintre ei (v. Ianjul, *Din psihologia copiilor*, în *Mesagerul Europei*, 1900, N° 2), iar mulţi cercetători ai problemelor sexuale recunosc că adeseori copiii sunt şi depravaţi senzual. Atunci, ce să mai vorbim despre adulţi? Crescând mult mai repede decât numărul anilor, această tendinţă spre păcat are drept ac veninos pornirea spre rău, care, ascunsă la unii, este mai puternică şi mai vădită la alţii. Artişti ca Edgar Poe, Ch. Baudelaire, P. Verlaine, G. Flaubert, Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle-Adam, J. Péladan, Catulle Mendès, Huysmans, F. Sologub, V. Briusov, F. Rops, Odilon Redon, Oscar Wilde, F. Dostoievski, Pşibîşevski şi, în parte, Hoffmann şi alţii – notez la întâmplare primele nume care mi-au venit în minte – în operele lor literare sau grafice ne permit accesul în misterele acestor porniri. Alţii, precum Graaf, cunoscut cu titlul de marchiz de Sade, Richard al III-lea, Alexandru al VI-lea, César Borgia etc., chiar prin viaţa lor ne arată clar ce mişună în tainiţele sufletului fiecăruia. Se pare însă că pe toţi îi întrece mult înzestratul şi strălucitul mareşal al Franţei, Gilles de Laval, baron de Rais, Retz sau Raiz, care a trăit în prima jumătate a secolului al XV-lea şi care a adus jertfă lui Beelzebul, Satanei, lui Belial, Baronului şi Oriantului, câteva sute de copii pângăriţi, torturaţi şi ucişi bestial. Cu toate acestea, oricât de incredibil de oribile sunt crimele celebrului baron, arta artelor şi, după ea, arta simplă, au dovedit în mod clar că în *fiecare* om trăiesc germenii aceloraşi patimi. De la ferocitatea unui copil inocent, care dintr-o inexplicabilă curiozitate rupe aripile unui fluture, şi până la oribila pângărire a acestui copil, drumul este continuu şi nimeni nu poate spune care este limita sa, ce este pentru el „absolut imposibil". De îndată ce sunt înlăturate piedicile puse de către *viaţa din afară* rădăcinilor răului, acestea din urmă dau roade îmbelşugate, dacă nu există harul distrugător de păcat. Puterea, bogăţia, independenţa faţă de opinia publică, alungând frica din sufletul omului lipsit de har, permit dezvoltarea unor însuşiri la care, altădată, omului i-ar fi fost şi frică să se gândească. Astfel, popoarele cele mai culte, atunci când sunt departe de patria lor, dau dovadă de o cruzime feroce şi de o nerusinare josnică şi iraţională, care întrec orice imaginaţie şi faţă de care purtarea lui Gilles de Rais nu va părea deloc ieşită din comun. Neavând aici loc pentru a indica date bibliografice, mă limitez să citez doar: Huysmans, *Là-bas* (acest roman conţine un studiu

asupra lui Gilles de Rais; există două traduceri ruseşti). – Petrov, *Ludovic al XI-lea* („Din istoria universală"). – L'abbé Migne, *Encyclopédie Théologique*, t. 49: *Dictionnaire des sciences occultes*, t. 2, Paris, 1848, col. 364-365: *Raiz*. – Privirea pătrunzătoare a anticilor a şi zărit în suflet „şarpele cuibărit acolo"; cel puţin bătrânul Platon, când s-a îndepărtat suficient de intelectualismul socratic, vorbeşte cu toată siguranţa despre ceea ce astăzi numim „dragoste faţă de rău". La întrebarea: „Care ignoranţă, ἀμαθία, poate fi considerată cea mai primejdioasă?", răspunde: „Consider cea mai primejdioasă... absenţa dragostei faţă de ceea ce considerăm bun şi frumos, când domneşte ura faţă de ele, dacă iubim şi divinizăm ceea ce noi înşine considerăm păcătos şi nedrept, ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο, ἀλλὰ μίσῃ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ – ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὸν κατὰ λόγον δόξαν – ἀσπάζηται (*cf. Romani* 7, 15-19). Această contradicţie între durere şi plăcere, pe de o parte, şi adevăr, pe de altă parte, o numesc cea mai profundă ignoranţă, cea mai profundă, fiindcă pasiunile formează plebea; prin urmare, cea mai mare parte a sufletului – durerile şi plăcerile – sunt pentru suflet asemenea plebei numeroase dintr-un stat. Permanenta opunere faţă de cunoaştere, opinii, raţiune, faţă de autorităţile atribuite omului de către natura însăşi, opoziţia faţă de suflet cum s-o numesc altfel decât ignoranţă?" (Platon, *Legile*, III, 689 ab, în *op. cit.*, nota 30, pp. 307-308. V. trad. rusă la nota 329, p. 111).

362. E. Tardieu, *Le cynisme: étude psychologique* (*Rev. Philos.*, 1904, N° 1, janv.).

363. Paulhan, *L'amour du mal* (*ib.*, 1887, N° 6). – Cam. Bos, *Du plaisir de la douleur* (*ib.*, 1902, N° 7).

364. Edgar Poe, *Demonul perversităţii* (*Opere*, trad. de K. Balmont, Moscova, vol. I, pp. 174 *sq.*).

365. Bl. Pascal, *Cugetări* (*Despre religie*), 24, 39, trad. de Pervov, p. 235.

366. F.M. Dostoievski, *Fraţii Karamazov*, „Din convorbirile şi învăţăturile stareţului Zosima", „Despre iad şi focul iadului, cugetări mistice".

367. Irineu de Lyon, *Cinci cărţi pentru combaterea ştiinţei cu nume mincinos*, V, 27, 2 (*Opere*, trad. rusă de P. Preobrajenski, 1871, p. 656).

368. Aluzie la „revolta" lui Ivan Karamazov (v. nota 366). – Diferitele faze ale acestei răzvrătiri sunt studiate sub toate aspectele de către S.N. Bulgakov, *De la marxism la idealism*, Sankt-Petersburg, 1904; *Două cetăţi*, Moscova, 1911; *Filozofia iconomiei*, partea I, Moscova, 1912; *Omul-Dumnezeu şi omul-fiară*, Moscova, 1913.

369. Aşa este la Kant, la Schopenhauer; la Weininger, *op. cit.* (nota 347) şi *Ultimele cuvinte*, Edit. Sfinx. V. Daniel Greiner, *Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant* (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, N.F. Bd. 3, 1897, SS. 40-84).

370. Expresia „întunericul cel mai din afară" este traducerea grecescului „τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον" (*Matei* 25, 30). Expresia din rusa veche *kromeşnii* sau *kromeş'nîi*, ca şi *krom'nîi*, înseamnă *exterior*. Astfel, de pildă, în *Pandectele* lui Antioh după o copie manuscrisă din sec. al XI-lea aflată la Biblioteca Mănăstirii Învierea din Noul Ierusalim (Moscova, 1880, 6) se spune: „Astfel, din ţări din afară au venit să se închine locurilor sfinte, ἀπὸ τοῦ ἔξω χωρῶν". De aceeaşi rădăcină sunt: *kroma*, partea din afară a pâinii; în ruseşte: *kromka*; *krom – arx*, cetate, zid de cetate etc. Prepoziţia *krome* sau *kr'me* înseamnă „extra, în afară, în afară de"; apoi „bez", „ἔξω, afară", „în afară", „contrar", iar adverbul *krome* – „în lături, afară, κεχωρισμένως", „la a o parte, în depărtare, πόρρω", „ciudat, ξένου" (I.I. Sreznevski, *op. cit.*, nota 276, Sankt-Petersburg, 1893, vol. I, col. 1327-1329, cu numeroase citate).

371. *Cf.*: Dumnezeu este *„stabilis Veritas"* (Fericitul Augustin), adică Adevărul imuabil, stabil şi puternic. Ca să nu fii fără sprijin, trebuie întărită „mintea", sufletul în acest Adevăr puternic; altfel haosul gheenic al gândurilor este inevitabil. Asta ne-o arată Fericitul Augustin: *„...per animam in Deo stabilitam. Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur... ipse (vigebit) per incommutabilem Veritatem, qui Filius Dei unicus est*, cu sufletul întărit în Dumnezeu. El (adevărul) nu se întăreşte prin sine însuşi, ci prin Dumnezeu, de care se bucură...; sufletul se va întări prin Adevărul neclintit, acesta este unicul Fiu al lui Dumnezeu" (Fericitul Augustin, *Despre adevărata religie*, 25. – S. Augustini, *Opera omnia*, ed. parisina altera, Parisiis, 1837, t. VIII, 2, col. 960).

372. Tricântarea din Vinerea Mare, opera lui Cosma, cântarea a 8-a.

373. V. *Despre tipurile de creştere*, ed. cit., nota 35.

374. Satanismul şi luciferianismul modern încă din viaţa aceasta provoacă o asemenea atitudine faţă de Dumnezeu (v. nota 253). Doctrina lui Kant şi a lui Schelling despre libertatea voinţei ca auto-construcţie a personalităţii, deci ca o creaţie relativă, a fost transformată şi apărată viguros la noi de arhimandritul Antonie (Hrapovitki, astăzi arhiepiscop al Volîniei) în teza sa *Date psihologice favorabile voinţei şi moralei* (*Opere complete*, vol. III, Kazan, 1900, pp. 489-942; mai ales: V, § 6, pp. 575, 577; IX, § 2, pp. 628-629 şi 633-634).

375. Schaff, *History of the Christian Church*, I, pp. 162-167.

376. Vs.S. Soloviov, *O preoteasă din zilele noastre a lui Isis*, Sankt-Petersburg, 1904, pp. 44, 59, 77, 193.

377. A. Papus, *Filozofia unui ocultist*, trad. de V.V. Troianovski, Sankt-Petersburg, 1908. – A. Papus, *Magia practică*, partea a II-a, Sankt-Petersburg, 1912. – Leadbeater, *Planul astral*, Sankt-Petersburg, 1909. – J.G. Bourgeat, *Magia*, Sankt-Petersburg, 1911 etc.

378. Contele M.V. Tolstoi, *Arhiva memoriei mele*, Moscova, 1893, cartea a III-a, p. 52, *Redstock* (s.n).

379. F.I. Buslaev, *Reprezentarea Judecăţii după originalele ruseşti*, în *Schiţe de literatură şi artă populară rusă*, vol. II, Sankt-Petersburg, 1861; originalul este reprodus. – N.V. Pokrovski, *Judecata de Apoi în monumentele de artă bizantine şi ruse*, Odessa, 1887. – *Idem*, *Picturile murale în bisericile vechi greceşti şi ruseşti*, Moscova, 1890.

380. *Psalmi* 102, 12.

381. Chiril al Ierusalimului, *Învăţături pentru catehumeni*, XV, 23 ; P.G. XXXIII, 904.

382. Arhim. (actualmente arhiepiscop) Serghie, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire*, Serghiev Posad, 1895 (există şi o ediţie mai nouă), pp. 171-172. – La fel, la întrebarea: „Când va afla omul că a primit iertarea păcatelor sale?", cuviosul Isaac Sirul dă următorul răspuns: „Când va simţi în sufletul său că a început să urască păcatul cu desăvârşire şi din toată inima şi când va lua o direcţie clară şi opusă celei precedente" (*Cuvântul 18*, după trad. rusă, 84, după ed. greacă Theotoki; *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, pp. 76-77).

383. *Problemele cunoaşterii religioase de sine* (*op. cit.*, nota 79), pp. 28-29.

384. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. I, Paris-Neuchâtel, 1886, p. 172.

385. *Ibidem*, p. 168.

386. „Cuvântul este scânteia sufletului. Duh al meu, grăbeşte-te spre veşnicie!" – dintr-o poezie de Gheorghe, zăvorâtul din Zadonsk (*Scrisorile lui Gheorghe, adormit întru Domnul, zăvorâtul Mănăstirii Maicii Domnului din Zadonsk*, edit. de Porfiri Grigorov, Voronej, 1860, partea întâi, p. 182 = Leonid Denisov, *Viaţa lui Gheorghe, zăvorât la Mănăstirea Maicii Domnului din Zadonsk*, Moscova, 1896, p. 113). Regretatului stareţ Isidor îi plăcea să repete aceste două versuri (v. nota 568), p. 51.

387. *De l'Allégorie, ou traités sur cette matière* par Winckelmann, Addison, Sulzer etc., Paris, t. 1 et 2. – A. Belîi, *Simbolismul*, *op. cit.*, nota 243; în comentarii, mai ales la pp. 461-463,

se dă o bibliografie care, însă, e departe de a fi completă. – Rich. Hamann, *Das Symbol* (Dissert.), Gräfenhainichen, 1902. – Ribot, *Eseu despre imaginaţia creatoare*, trad. din franceză, Sankt-Petersburg, 1901. – Bréhier, *De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique* (*Rev. Philos.*, 1908, N° 5, mai). – L'Arréat, *Signes et Symboles* (*ib.*, 1913, N° 1, janv.). – R. Eucken, *Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880. – A. Chide, *La logique de l'analogie* (*Rev. Philos.*, 1908, N° 12, déc.). – S. Sageret, *L'analogie scientifique* (*ib.*, 1909, N° 1, janv.). – M. Schlesinger, *Die Gesch. der Symbolbegriff in d. Philosophie* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1908, S. 49). – Fr.Th. Vischer, *Das Symbol*, 1887 (in *Philosophische Aufsätzen*, Ed. Zeller gewidmet, 1887). – J. Volkelt, *Der Symbolbegriff in der neuesten Ästetik*, 1876. – E. Le Roy et G. Vincent, *Sur l'idée du nombre* (*Rev. de Métaphysique et de Morale*, 4, 1896, pp. 738-755); aici este dezvoltată teoria formală a simbolului, deoarece omul nu este decât logician. – Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895. – Max Schlesinger, *Gesch. des Symbols*, Berlin, 1912; studiu vast, cu bibliografie.

388. Godet, *op. cit.*, nota 384, p. 167.

389. *Învăţătura*, XVI, 1, 5 ; Funk, *op. cit.*, nota 317, S. 8.

390. Godet, p. 171.

391. Τηρέω înseamnă *a păstra, a respecta, a supraveghea* etc. (Cremer, *op. cit.*, nota 18, SS. 934 ff.).

392. V. nota 384.

393. *Ib.*

394. E. Miller, *Inscr. grecques découvertes en Egypte* (*Rev. Arch.*, III-e série, t. II, 1883, pp. 177-180).

395. *Despre tipurile de creştere*, *op. cit.*, nota 35.

396. „Exprimarea unei noţiuni sau a unei însuşiri prin adăugarea cuvântului *fiu* sau *fiică*... semnifică o profundă asimilare particulară a acestei însuşiri, ca un fel de infiltrare a acesteia. Printre altele, expresia Fiul Omului, în majoritatea cazurilor, înseamnă umanitatea prin excelenţă" (Arhiep. Antonie Hrapovitki, *Fiul Omului. Încercări de interpretare*, în *Opere complete*, Poceaev, 1906, vol. 4, p. 217). „Domnul îşi dă numele de Fiul Omului, fiind Cel care exprimă şi propovăduieşte umanitatea veritabilă, adică sfinţenia personală în contrast cu aspiraţiile relative, politice, pe care contemporanii voiau să I le impună" (p. 223). Şi Dostoievski a demonstrat în multe scrieri această concepţie a Fiului Omului.

397. Aşa numeau Tertulian şi unii scriitori creştini virtuţile păgâne.

398. Dostoievski, *Jurnal de scriitor*.

399. Această idee, deformată, există în *Fundamentele spirituale ale vieţii* de Vl. Soloviov, acolo unde figura lui Hristos este tratată ca „verificare a conştiinţei".

400. Astfel Îl concepe protestantismul, ceea ce duce la dizolvarea lui Hristos într-o schemă morală.

401. Astfel Îl concepe catolicismul, de unde şi tendinţa de *Imitatio Christi*, ceea ce în fond nu poate fi tradus decât prin „imitarea lui Hristos". Dacă protestantismul Îl desfiinţează pe Hristos, catolicul vrea să-şi pună masca Lui. De aici caracterul senzual al liturghiei, dramatismul, altarul deschis (altarul este scena, liturgul este actorul), plasticitatea, muzica sentimentală, mistica nespirituală, dar imaginativă, care duc la stigmatizare (este remarcabil că în Răsărit stigmatizarea nu a existat; dar faptul că şi aici oamenii aveau o asemenea predispoziţie ne este demonstrat de rănile pe care demonii le provocau asceţilor; demonii nu erau doar imaginaţi intelectual, erau consideraţi ca existenţi realmente), la erotism şi isterie etc. Tot de aici provin *misterele*, procesiunile catolice şi,

în general, tot ce acţionează asupra imaginaţiei: ritualul, spectacolul şi nu contemplare sau rugăciune mintală. Despre falsitatea ideii de „imitare a lui Hristos" vorbeşte clar episcopul Ignatie Briancianinov; el consideră cartea lui Thomas a Kempis „ispititoare" şi „sanguină", adică rezultată nu dintr-o iluminare de către har a sufletului, ci dintr-o excitare organică a trupului. *Cf.* M.D. Muretov, *E. Renan şi cartea lui, „Viaţa lui Iisus"*, Sankt-Petersburg, 1908.

402. Antonie cel Mare, *Învăţături moralizatoare*, 161 (*Lectură creştină*, 1821, partea I, p. 295).

403. Canonul duminical, glas 3, irmosul 6.

404. Din rugăciunile dinainte de culcare, rugăciunea a 4-a a Sfântului Macarie cel Mare.

405. Lucian, Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες (Lucianus ex. rec. Car. Jacobitz, Lipsiae, 1836, t. I, pp. 281-305; *Operele lui Lucian. Dialogurile zeilor. Dialogurile morţilor*, trad. juxtaliniară de G.V... F... v, Sankt-Petersburg, 1884, pp. 97-103; *Dialogul* N° 10). *Cf.* la Dostoievski: *Bobul*, cu ideea sa : „Să ne despuiem!".

406. Origen, *Despre principii*, II, 10, 7; P.G. XI, 239 B: „*Separandus ab anima spiritus*" etc.

407. Săptămâna fiului risipitor, stihira de la „Doamne strigat-am".

408. Dimineaţa a 2-a din prima săptămână a Postului Mare, canon, Cântarea a 2-a.

409. Dostoievski, *Crimă şi pedeapsă*, *Opere complete*, ed. a 7-a, p. 265.

410. Berahot, fol. 18, v. 2.

411. A.M. Mironov, *Imagini ale Vieţii de Apoi în pictura greacă a vaselor*, Moscova (*Analele Ştiinţifice ale Universităţii Imperiale din Moscova*, secţ. ist. şi filol., p. 215).

412. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861, SS. 982, 147, LXXI (există şi ediţia a 2-a).

413. Mironov (*op. cit.*, nota 411), pp. 180-181.

414. Homer, *Odiseea*, XI, 572-626 (v. nota 335), pp. 330-333.

415. Hrisant (*op. cit.*, nota 29), t. I, pp. 417-418.

416. Euripide, *Meleagru*, fr. XX (537); Fragmenta Euripidis ed. Fr. Guil. Wagner, Parisiis, 1846. p. 749.

417. *Spiritistul*, 1906, p. 517.

418. R.A. Torrey, *Iadul: realitatea existenţei lui etc.* (*Idei îndrăzneţe*, 1910, N° 53, p. 1111).

419. Origen, *Comentarii la Ieremia*, XX, 3; P.G. XIII, 532 A, B.

420. Didim Alexandrinul, *Comentarii la psalmi*, Ps. 88, 8; P.G. XXXIX, 1488 C, D.

421. „...Cei ce sunt torturaţi în gheenă sunt bătuţi cu *biciul iubirii*! Şi ce crudă şi amară este această tortură! Căci dându-şi seama că au păcătuit împotriva dragostei, suportă chinuri care depăşesc tot ce este mai teribil: tristeţea care frânge inima pentru păcatul împotriva dragostei este mai înfiorătoare decât oricare alta. Nimeni nu trebuie să creadă că, în iad, păcătoşii sunt lipsiţi de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este produsul unei cunoaşteri spirituale care, fiecare este de acord cu asta, este dată în general tuturor. Dar are o dublă acţiune prin forţa ei: îi chinuieşte pe păcătoşi, aşa cum şi aici se întâmplă ca omul să sufere din pricina prietenului său, şi îi înveseleşte pe cei care şi-au făcut datoria" (Isaac Sirul, *Cuvântul 19* după trad. rusă, 84 în ediţia grecească Theotoki; *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, p. 76).

422. Grigorie Teologul.

423. Canonul duminical, glas 6, irmos 7.

424. „Noaptea nu-i luminoasă pentru necredincioşi, Hristoase, iar celor credincioşi le este iluminare prin dulceaţa cuvintelor Tale" (Canonul duminical, glas 7, irmos 5). Îmi aduc aminte că student fiind, acest irmos era obiect de discuţie între colegii mei, căci unii luau drept subiect cuvântul „noapte", alţii cuvântul „Hristoase". În interpretarea celor dintâi, irmosul se parafraza astfel: „Noaptea, adică timpul serviciului divin, nu e luminoasă, Hristoase, pentru necredincioşi, dar pentru cei credincioşi este ca o iluminare, căci în acest timp ei ascultă cuvintele dumnezeieşti". În a doua interpretare, parafraza suna astfel: „Tu, Hristoase, eşti noapte fără lumină pentru necredincioşi, dar pentru credincioşi eşti luminare prin dulceaţa cuvintelor Tale". Textul grecesc arată că tocmai cea de-a doua tâlcuire este corectă. Într-adevăr, în irmos: „Νὺξ ἀφεγγὴς τοῖς ἀπίστοις Χριστέ, τοῖς δέ πιστοῖς φωτισμός (termen mistic) ἐν τροφῇ τῶν θείων λόγων σου" (Εἱρμοὶ εἰς ἦχον βαρύν, ᾠδὴ έ. – Εἱρμολόγιον, ἐκδ. Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις, 1906, σ. 120), cuvântul νὺξ fiind nearticulat, este nume predicativ, iar «Χριστέ» are funcţia de subiect.

425. Despre λίθος ἀκρογωνιαῖος, v. Ivan Mansvetov, *Învăţătura neotestamentară despre Biserică*, Moscova, 1879, pp. 40-41. – Hoffmann, *Heil. Schrib.*, Th. IV, 1, 1870, S. 104. – După Fer. Teodoret (*Opere*, vol. VII, p. 428), aceasta este piatra aşezată în capul unghiului, care, în consecinţă, leagă şi sprijină, „uneşte cei doi pereţi ai clădirii". După Sf. Ioan Hrisostom, „piatră unghiulară se numeşte aceea care sprijină şi pereţii, şi temelia, pe care se susţine întreaga clădire" (*Comentariu la Epistola către Efeseni*, p. 90).

426. V. bibliografia şi lucrările despre K.N. Leontiev, stabilite de A.M. Konopleanţev, în culegerea *În memoria lui K.N. Leontiev*, Sankt-Petersburg, 1911, pp. 403-424. Trebuie completată cu opera, recent descoperită, a lui Leontiev: *Patru scrisori de la Athos* (*Curierul teologic*, 1912, nov. şi dec. = K.N. Leontiev, *Sihăstria, mănăstirea şi lumea. Esenţa şi relaţiile lor reciproce*, Edit. Bibliotecii de religie şi filozofie, Serghiev Posad, 1912) şi cu ediţia: K.N. Leontiev, *Opere complete*, în 12 volume, Moscova, 1912.

427. D.A. Rovinski, *Imagini populare ruse*, 1881, cap. VIII.

428. V. nota 366.

429. *Ib.*, partea a doua a discursului.

430. Asemenea păreri pot fi auzite foarte des, chiar şi de la oamenii simpli şi foarte evlavioşi. Îmi amintesc acum de un ţăran respectabil şi bătrân de 80 de ani; privind o dată icoana Judecăţii de Apoi, îmi spune: „Poate că asta n-are să se întâmple, dar nu se poate fără frica asta; fără de ea am rămâne cu totul fără Dumnezeu". Mai adaug că bătrânul era evlavios şi devotat Bisericii. Alţii spun mai simplu: „Sunt născociri ale popilor, ca să câştige mai mult" sau: „Totul e minciună, Dumnezeu e bun şi va ierta" sau: „Şi în definitiv, ce păcate avem noi?..." etc.

431. Origen, *Despre principii*, II, 10; P.G. XI, 233-240.

432. Aici, probabil, apare influenţa lui Origen.

433. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt către cei îndureraţi pentru cei ce au plecat din viaţa aceasta în cea veşnică* (*Opere*, Moscova, 1868, partea a VII-a, pp. 514-534). De asemenea, v. articolul: „Sf. Grigorie de Nyssa" (în *Adăugiri la operele Sfinţilor Părinţi*, partea a XX-a, 1861, pp. 77-92).

434. *Ib.* V., de asemenea, comparaţia dintre păcătos şi bucata de fier pe care o bate fierarul ca să o cureţe de zgură şi s-o facă bună pentru lucruri fine.

435. *Ib.*

436. Homer, *Odiseea*, XI, 601-604.

437. Versurile 602 şi 603 sunt socotite absurde de către critici; se crede că sunt o interpolare a lui Onomacrit, redactorul lui Homer din timpul lui Pisistrate. Privitor la această suspiciune, S.S. Glagolev (*Religia greacă, op. cit.*, nota 333, p. 123) observă: „Când Onomacrit interpola aceste versuri, dacă le-a interpolat cu adevărat, trebuia să-şi dea seama ce face. Trebuie să presupunem că el admitea posibilitatea unei existenţe duble a sufletului...; în acest caz, în iad această existenţă este fantomatică şi tristă, în timp ce pe Olimp ea este reală şi fericită. Dintre muritori, ca locuind în Olimp, Homer îi numeşte pe Ganimede şi pe Clitos. Deci ideea că şi Heracles putea fi în Olimp nu contrazice textul poemelor... Heracles se distinge esenţial de ceilalţi locuitori ai Olimpului prin faptul că fantoma lui se află în iad. Deşi acest lucru se spune numai despre Heracles, din poeme nu rezultă că aşa ceva nu li s-ar întâmpla şi altora. Credem că această posibilitate trebuia să fie admisă de gândirea greacă, dată fiind concepţia despre caracterul spectral al sufletului". Această ipoteză judicioasă este de o importanţă capitală pentru istoria şi filozofia religiei, şi am marea bucurie de a putea demonstra că această explicaţie nu este numai o eventualitate, ci şi o realitate istorică. Iată ce citim la un filozof şi teolog din vechime: „Dacă sufletul nu poate păcătui, atunci cum se face că este pedepsit? Această opinie este în total dezacord cu convingerea general acceptată că sufletul face greşeli, că le ispăşeşte, că suferă pedepse în Aid şi că migrează în corpuri noi. Deşi s-ar părea că trebuie să optăm între aceste două opinii, poate că ar fi posibil de demonstrat că ele nu sunt incompatibile. Într-adevăr, când i se atribuie sufletului infailibilitatea, se presupune că este unic şi simplu, identificându-se sufletul cu esenţa sufletului, τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι. Când se spune că este failibil, se presupune că este complex, şi la esenţa lui, αὐτῇ, se alătură un astfel de suflet, care poate avea patimi animalice. Sufletul astfel închipuit este complex şi este alcătuit din diferite elemente: şi acest *ce* complex are patimi, greşeşte; şi tot acest *ce* şi nu însuşi sufletul suferă pedepse. Despre sufletul astfel privit vorbeşte Platon: «Noi vedem sufletul cum îl vedem pe Glaucus, zeul mării» [*Republica*, X, ed. Beckeri, p. 497 – când se transforma în zeul mării, Glaucus se acoperea cu scoici, cremene, plante acvatice, care îl făceau de nerecunoscut]. Şi mai adaugă: «Cel ce vrea să afle natura sufletului trebuie, liberându-l de tot ce-i este străin, să studieze în el în special dragostea pentru adevăr, să vadă spre care lucruri tinde el şi în virtutea cărei înrudiri este el ceea ce este». Viaţa şi faptele lui sunt altceva decât ceea ce este pedepsit şi a separa sufletul nu înseamnă să-l desprinzi numai de trup, ci, de asemenea, de tot ce-i este adăugat. Naşterea, γένεσις, adaugă ceva sufletului sau mai curând ea determină apariţia unei alte forme a sufletului. Dar cum se produce această naştere?... Când sufletul coboară, chiar în momentul când se apleacă spre trup, alcătuieşte un chip, τὸ εἴδωλον, pe sine însuşi. După cum se pare, Homer admitea această deosebire vorbind despre Heracles, dacă trimite chipul, τὸ εἴδωλον, acestui erou în Aid, iar pe el însuşi îl aşază în lăcaşul zeilor (*Odiseea*, XI, 602-605); în orice caz, ideea este cuprinsă în această dublă afirmaţie că Heracles este în Aid şi că este şi în Cer, prin urmare poetul distinge în el două elemente. Iată explicaţia ce se poate da acestui pasaj: Heracles avea o virtute activă şi, din pricina meritelor sale mari, era socotit demn de a fi ridicat la rangul zeilor, dar pentru că el poseda numai virtutea activă şi nu şi pe cea contemplativă, nu putea fi primit în cer în întregime; în acelaşi timp când el se afla în cer, ceva din el se afla în Aid" (Plotin, *Eneadele*, 1, 1, 12; *Plotini Eneades* edidit Ric. Volkmann, t. I, Lipsiae, 1883, pp. 47-49; *Les Enéades* de Plotin traduites par M.N. Bouillet, Paris, 1857, t. I, pp. 48-49). Sau, în altă parte: „când trupul nostru nu mai există, ce înseamnă în acest caz expresia «sufletul în Aid»? Dacă sufletul n-a avut timp să se despartă de *chipul* său, ce-l împiedică să fie tot acolo unde-i este chipul sau umbra sa? Dar dacă el s-a despărţit de trup prin filozofie, atunci numai umbra lui merge la loc mai rău, pe când el însuşi rămâne în lumea suprasensibilă, nelăsând aici nimic din el însuşi. Iată soarta acestei umbre inerente sufletului (în timpul vieţii pământeşti); iar el însuşi, dacă reuşeşte să concentreze în interiorul său lumina ce străluceşte în el, se îndreaptă cu totul spre lumea suprasensibilă şi intră acolo..." (Plotin, *Eneadele*, IV, 4, 16; trad. rus. de G.V. Malevanski, Edit. Credinţa şi raţiunea, 1899, vol. 2, partea I, p. 78; trad. fr. de Bouillet, 1861, t. III, pp. 339-340).

Marsilio Ficino raţionalizează acest pasaj profund şi-l face plat, interpretând *„idolum animae"* ca *„vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis, est geminum"*.

438. Homer, *Odiseea*, XI, 601-627 (trad. rusă, nota 335, pp. 331-333).

439. Astfel este concepţia egiptenilor despre *khu* (spirite ocrotitoare, n.t.), a hinduşilor despre *pitri*, a parsilor despre *feruer* sau *frauach*, a grecilor despre *agathodemoni* sau *eroi* etc., a romanilor despre *genii* sau *inone*, a scandinavilor despre *filgi* etc.

440. Macarie cel Mare, *Omilii*, 15, 48; P.G. XXXIV, col. 609, *Hom.*, 15, 50.

441. *Ib.*

442. Isaac Sirul, *Cuvântul 38* în trad. rus. (ed. 1893, p. 409), 57 b în cea greacă Theotoki, p. 345.

443. *Cf. Iacov* 3, 6: ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως. Această expresie este fundamentală pentru limbajul misterelor. Numeroase paralele din literatura budistă în: A. Schopenhauer, *Idei izolate, distribuite sistematic despre diferite lucruri*, cap. XV: *Despre religie*, § 179 (*Opere*, trad. de I.I. Eichenwald, Moscova, ed. 14, pp. 975-977). Este foarte probabil că *baza* terminologiei în budism, în misterii şi la apostolul Iacov este aceeaşi: experienţa infinitului rău al păcatului; în orice caz, este neîndoielnic faptul că suprastructura metafizică a transmigraţiei sufletelor nu este cuprinsă în discursul fratelui Domnului.

444. Macarie cel Mare, *op. cit.*, nota 440; *Hom.*, XV, 49; P.G. XXXIV, 612, *Hom.*, XV, 51.

445. Isaac Sirul, *Cuvântul 5* în trad. rus., p. 37, în cea greacă, 44, pp. 275-279.

446. Isaac Sirul, *Cuvântul 4*, p. 23.

447. *Ib.*, 5, p. 30; *cf.* pp. 28-29.

448. *Cf.* Platon, *Lisis*, 217 c-e.

449. Cosma, v. nota 372.

X. Scrisoarea a IX-a: *Făptura*

450. *Metodiu de Olimp*, P.G. XVIII, 264 A; *cf. ib.*, 506 A. *Cf.*: „Dacă sufletul tău se ataşează cu patimă de trupurile frumoase şi apoi se subordonează tiraniei gândurilor pătimaşe ce se nasc din asta, să nu crezi că ele sunt cauza furtunii de gânduri care se desfăşoară în tine şi a mişcării pătimaşe; să ştii că această cauză este ascunsă în adâncul sufletului tău, care precum piatra ce se cheamă magnet atrage fierul, atrage spre sine răul de la persoane, în virtutea unei predispoziţii la asta şi a unei rele deprinderi pătimaşe. Iar creaturile lui Dumnezeu sunt toate bune după cuvântul lui Dumnezeu, şi n-au nimic care ar permite hulirea creaţiei lui Dumnezeu" (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, 50, *op. cit.*, nota 265, p. 95).

451. Ambrozie al Mediolanului, *Despre fecioare*, I, VIII, 40; P.L. XVI, 200; trad. rus. I, VII, 40.

452. Episcopul Teodor (Pozdeevski), rectorul Academiei de Teologie din Moscova, *Din cursul de teologie pastorală. Ascetica*, Serghiev Posad, 1911, p. 21.

453. *Cf.* Th. Simon, *Psihologia apostolului Pavel*, trad. din germ. de episcopul Gheorghe, Moscova, 1907, pp. 1-5 *sq.* – P.S. Strahov, *Atomii vieţii* (*Curierul teologic*, 1912, ian., pp. 1-25). Aici este propusă o traducere interesantă, dar puţin probabilă, şi un comentariu la *I Corinteni* 15, 51-52: „Nu toţi vom muri, dar toţi ne vom schimba *într-o clipită*, ἐν ἀτόμῳ". Cuvântul ἄτομος Strahov îl consideră un termen filozofic, drept „atom", aşa că sintagma, ἐν ἀτόμῳ, tradusă de obicei prin „într-o clipită", după opinia sa, „ne introduce în profunzimile substratului însuşi a tot ce există, în profunzimile... materiei". Toată materia trupurilor noastre, până la ultimul atom, se va modifica la înviere. Asupra faptului că mântuirea nu este numai a trupului, ci a omului *întreg*, cu trupul său, şi asupra valorii esenţiale a trupului pentru viaţa omului insistă V.I. Nesmelov, *Ştiinţa omului*, ed. a 2-a, vol. 2, Kazan, 1906.

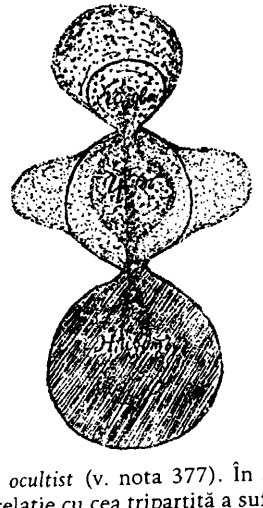
454. I. Tarnovski, *Formarea sufixelor principale* (*Buletin filozofic*, anul 45, fasc. VI, 1909, pp. 4-5): „trecerea lui *t* în *ţ* în dialectul bielorus şi în limba polonă ne dă o anumită justificare să apropiem cuvântul «telo», *trup*, în bielorusă, «ţelo», de adjectivul «ţelîi», *întreg*, mai ales că prin întreg omenesc se înţelege ceva riguros organizat, ce nu este susceptibil de divizare (*individuum*); semnificaţia cuvântului latin *corpus* corespunde totalmente acestui punct de vedere".

455. A.S. Homiakov, *Comparaţia cuvintelor ruseşti cu cele sanscrite* (*Opere complete*, vol. 5, ed. a 4-a, Moscova, 1904, p. 582 = *ib.*, ed. a 4-a, 1900, p. 582).

456. Prellwitz, Curtius, v. nota 13. – E. Akvilonov, *Doctrina neotestamentară a Bisericii*, Sankt-Petersburg, 1896, p. 25.

457. L. Losski, *Fundamentele intuitivismului*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1908, III, 2, pp. 77-78. – T. Lipps, *Conştiinţa de sine*, Sankt-Petersburg, 1903. – R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, v. nota 29 *supra*. – G. Rickert, *Introducere în filozofia transcendentală*, 1904. – Fichte, *Menirea omului*, Sankt-Petersburg, 1905.

458. V. pp. 364-367. Corelaţia celor trei *principii* ale corpului uman, în cele trei *părţi* ale sale, abdomen, torace şi cap, poate fi reprezentată schematic ca o interpenetraţie a acestor trei sisteme, dar cu o tensiune mai mare a acţiunii în părţile corespunzătoare ale corpului.



459. Papus, *Filozofia unui ocultist* (v. nota 377). În Antichitate, doctrina structurii tripartite a corpului uman în relaţie cu cea tripartită a sufletului era considerată indiscutabilă: e suficient să amintim ideile lui Platon, Aristotel etc. Dar această rezolvare se regăseşte şi ulterior. Astfel, în culegerea manuscrisă *Marele Panthect* sau *Kuvaras* a Mănăstirii Iviron de la Muntele Athos, episcopul Porfirie Uspenski a descoperit, în 1845, versuri alegorice necunoscute ale lui Teocrit; un poem, *Fluierul*, avea un comentariu interesant, aparţinându-i artofilaxului Primei Iustiniane a toată Bulgaria, lui Ioann Pediasum, care a trăit în sec. al XIV-lea; acest text interesant atestă permanenţa doctrinei antice: „εἰδέναι δὲ ἄξιον, ὡς ὑποδοχὴν τοῦ τριμέτρους τῆς ψυχῆς, λέγω δὴ λόγου, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, τρεῖς σωματικὰς ἀρχὰς χωριωτάτας ἡ φύσις ἐδημιούργησεν γ κέφαλον μὲν εἰς ὑποδοχὴ τοῦ λογιστικοῦ, καρδία δὲ τοῦ θυμοειδοῦς, ἦπαρ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἀρχή δὲ... ὑποδοχὴ τοῦ λογιστικοῦ, καρδία δὲ τοῦ θυμοειδοῦς, ἦπαρ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἀρχή δὲ... αὐτῶν ἡ καρδία. διὸ καὶ ἀπαθεστάτη... εἰ καὶ ἐγκάρδιόν τις τὸν πόθον ἐρεῖ, οὐχ ἁμάρτη τοῦ δέογτος· διὰ τὸ καὶ τοῦ ἥπατος εἶναι τὴν καρδίαν ἀρχή. *Trebuie să ştim că natura a*

format trei *principale receptacule trupeşti ale sufletului* tripartit, *adică al minţii, sufletului şi dorinţei:* craniul *pentru minte,* inima *pentru sentiment şi* ficatul *pentru dorinţă. Şi principiul lor... este sufletul*" (Ep. Porfirie Uspenski, *Orientul creştin. Athos. Prima călătorie la mănăstirile şi schiturile atonite*, partea I, secţ. II, Kiev, 1877, cap. XVII, pp. 230-231).

460. V. nota 29.

461. P.D. Iurkevici, *Inima şi semnificaţia ei în viaţa spirituală a omului conform învăţăturii Cuvântului lui Dumnezeu* (*Lucrările Ştiinţifice ale Academiei Teologice din Kiev*, anul I, 1860, cartea I, p. 63).

462. Neologism propus de Schelling.

463. Iurkevici, *op. cit.*, p. 70. – *Cf.* Th. Simon (v. nota 453), B. I, pp. 22-24. „Că inimii i se atribuie un rol atât de important în viaţa lăuntrică – toate funcţiile vieţii sufleteşti şi spirituale sunt plasate aici – nu reprezintă o formulă arbitrară, ci rezultatul unei psihologii dezvoltate natural din observaţie" (Simon, *ib.*, pp. 24-25; urmează explicaţia acestei teze). „Sentimentul spiritual sau sensibilitatea spirituală se află în inimă" (pr. Ioan de Kronstadt, v. nota 46, cartea a III-a, p. 773). Conform Kabbalei, fiinţa umană are trei părţi. Corpul, forma sau dublul eteric şi elementul vieţii constituie primul principiu, cu subdiviziunea lui numită *nephes*. Sufletul, adăpostul voinţei, baza persoanei umane, numit *ruah*, este cel de-al doilea. Cel de-al treilea principiu, spiritul, poartă denumirea de *neshamah* (Papus, *Kabbala, ştiinţa despre Dumnezeu, Univers şi Om*, trad. din franc. de A.B. Troianovski, sub. red. lui N.A. Pereferkovici, Sankt-Petersburg, 1910, cap. VIII, p. 158). Aşa cum s-a spus, persoana umană este propriu-zis alcătuită din organul voinţei, *ruah*. „Adăpostul ei este inima, care, prin urmare, alcătuieşte rădăcina vieţii, este regele (*melek*, מלך), este punctul central de joncţiune între creier şi ficat... Kabbala spune: în cuvântul מלך (Rege), inima se află parcă în «punctul central între creier şi ficat», ceea ce trebuie explicat prin sensul mistic al literelor. Creierul, מו, este reprezentat prin prima literă a lui מלך. Ficatul, כבד, este reprezentat prin ultima lui literă şi, în sfârşit, inima, לב, prin litera ל, aflată la mijloc" (*ib.*, cap. VIII, II, p. 178).

464. Iurkevici, *op. cit.*, p. 72.

465. *Ib.*

466. Goreaev (v. nota 7), p. 317. – Miklosich (v. nota 9), SS. 292-293. – Sreznevski (v. nota 286), III, col. 338-339.

467. Dal (v. nota 8), vol. IV, col. 130-131, 129-130.

468. *Ib.*

469. V. nota 377; *teozofii*, Du Prel (v. nota 351) etc.

470. Dintre lucrările ştiinţei oficiale care studiază *plexus solaris*, indicăm: Maxime Laignel-Lavastine, *Recherches sur le plexus solaire*, Paris, 1903, III + 430 pp., unde este inclus un tablou complet al datelor experimentale şi al consideraţiilor teoretice despre *plexus solaris* din punctul de vedere al ştiinţei oficiale. Cap. V (pp. 407-428) conţine o bogată bibliografie a problemei, fiind date separat şi indicaţii bibliografice din anatomie, fiziologie şi patologie. – În limba rusă nu cunosc decât teza lui Bloh, *Fiziologia plexus caeliaci*, Moscova, 1910. Şi aici sunt date câteva indicii bibliografice. – În ce priveşte punctele de vedere mult mai interesante şi uneori fantastice ale ştiinţei mistice referitoare la *plexus solaris*, cititorul va găsi multe remarci în lucrările lui Du Prel şi ale altora (v. bibliografia in Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Occultismus*, 2-te Aufl. besorgt von R. Blum, Leipzig, 1909, SS. 884 ff.), mai ales (v. nota 351) cu privire la teozofi, ocultişti etc. (o bibliografie rusească, deşi incompletă, la: I.K. Antoşevski, *Bibliografia ocultismului*, 1910; există şi ed. a 2-a, completată). – Leadbeater, *Planul astral*, trad. din fr. de A.V. Troianovski, Sankt-Petersburg, pp. 159-175. – Pentru literatura străină, v. Papus, *Tratat elementar de ştiinţe oculte*, ed. de G.I. Pojarov şi L.I. Dokman, trad. după ed. a 5-a fr., pp. 296-304; în ed. a 3-a bibliografia este omisă. Un index al indexurilor v. în E. Radlov, *Lucrări despre magie*.

471. Gesenius, *op. cit.*, v. nota 25, *Handw.*, 12-te Aufl., SS. 377 a und XI, An. – Cuvântul לְבָה (*Iezechiel* 16, 30) este explicat de obicei ca o formă auxiliară de la לֵב; poate fi pur şi simplu o eroare a copistului.

472. Până în ce măsură incertitudinea persită se poate vedea din dicţionarul unui *singur* autor. Astfel, rădăcina לבב la Gesenius este lăsată fără explicaţie în ed. a 3-a a *Dicţionarului* din 1828; în *Thesaurus* din 1839, este explicată prin *pinguis fuit*, în ed. a 2-a lat., revizuită de Hoffmann, este explicată prin *cavus fuit*; în ed. a 7-a din 1868, revizuită de Dietrich, această rădăcină este pusă în legătură cu noţiunile *verbinden, sich winden, convolutus* etc.; în ed. a 11-a din 1890, revizuită de Bülhau, Volck şi Müller, drept semnificaţie principală se recunoaşte *haften an etwas, sich fess Anlegen*, iar în ed. a 12-a din 1895, revizuită de Socin, Zimmern şi Buhl, este lăsată fără explicaţie.

473. Jul. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, 2-te Aufl., Leipzig, 1863, Bd. I, SS. 655-656.

474. Gesenius, *Thesaurus*, Lipsiae, 1839, T. II, p. 738.

475. Gesenius, *Handwört.*, 11-te Aufl., Leipzig, 1890, S. 418.

476. De altfel, aceasta este o supoziţie a noastră. La Goreaev (v. nota 7), p. 394, *hal'va* şi *gal'va* sunt raportate la turcescul *halva* şi arabul *hal'vijat*, dulciuri.

477. Inochentie, arhiep. Kersonului, dezvoltă chiar ideea că, şi *fără* reprezentantul său, omul, făptura este o persoană intrată în alianţă cu Dumnezeu, astfel încât, după părererea lui, şi animalele au religie (Inochentie, *Întâiul curs despre religie în general* /nota 126/, pp. 9-12). Această opinie este împărtăşită şi de prof. S.S. Glagolev, cunoscut datorită lucrărilor sale de apologetică şi istorie a religiei; aceste idei mi le-a expus de nenumărate ori în cursul discuţiilor noastre.

478. Asupra acestei identităţi mi-a atras atenţia S.S. Glagolev.

479. În Scriptură, religia este numită „legământ, lege, slujire a lui Dumnezeu, cale a lui Iehova, sau pur şi simplu cale" (Inochentie, *op. cit.*, p. 4). Iată de ce nu trebuie să considerăm deloc neaşteptată învăţătura Sfinţilor Părinţi despre faptul că scopul suprem al religiei este mântuirea, iar mântuirea constă din îndumnezeire şi aceasta nu este doar destinul omului, ci al întregii făpturi. Astfel, Dionisie Areopagitul vorbeşte despre îndumnezeirea efectivă a naturii în măsura care îi este ei accesibilă (*Despre numele divine*, IX, 5; P.G. III, 912 D; *ib.*, XII, 3, col. 972 A; *ib.*, II, 7, col. 645 A; citez după lucrarea lui I.V. Popov, *Ideea de îndumnezeire în Biserica veche răsăriteană*, Moscova, 1907, p. 33, note = *Probleme de filozofie şi psihologie*, 1909). Iar Sf. Maxim Mărturisitorul a mers şi mai departe: a extins asupra întregii naturi idealul de îndumnezeire a omului. Prin Hristos, mai întâi se îndumnezeieşte omul, iar prin om va fi îndumnezeită şi natura (cit. *ibid.*). – Printre gânditorii ruşi religioşi contemporani, care au resimţit acut acest aspect al creştinismului, în afară de arhiep. Inochentie şi S.S. Glagolev, pomeniţi deja, mai trebuie amintiţi ep. Porfirie Uspenski (nota 59), Vl. Soloviov (nota 5), S.N. Bulgakov, Viaceslav Ivanov, V.F. Ern şi alţii.

480. Iată de ce mistica inimii în har este un semn de sănătate şi echilibru al organismului, în timp ce mistica falsă a capului sau abdomenului are întotdeauna drept rădăcină sau drept produs o maladie şi a sufletului, şi a trupului. În Hristos – „Principiul Vieţii" – se află echilibrul deplin şi sănătatea desăvârşită. Dimpotrivă, în afara lui Hristos, adică în afara Vieţii, nu există nici sănătate. – Psihiatrul V.F. Cij (v. nota 265), celebru prin numeroase lucrări despre diferite tipuri literare şi personalităţi istorice la care descoperă maladii psihice, îi recunoaşte pe sfinţii asceţi ruşi („nebunii întru Hristos" rămân în afara studiului său) drept reprezentanţi tipici ai sănătăţii şi armoniei spirituale. Şi dimpotrivă, rar se întâmplă ca o carte de psihopatologie să nu se refere la ceea ce sfinţii şi misticii non-ortodocşi spun despre sine, aceste mărturii fiind considerate drept exemple de dezordine psihică. Desigur, psihiatrii simplifică lucrurile atunci când văd aici *numai* dezordine psihică, dar evident că şi aceasta există. Referitor la mistica maladivă psihopatologică,

numeroase materiale sunt conţinute în multe lucrări de psihologie, psihopatologie şi psihiatrie. De exemplu: D.G. Konovalov, *Extazul religios la sectele mistice ruse*, Serghiev Posad, 1908; deocamdată a ieşit de sub tipar doar fasc. I din partea I (XI + 258 p. = *Curierul teologic*, 1907 şi 1908), cu o bogată bibliografie. – D.G. Konovalov, *Psihologia extazului sectelor*, Serghiev Posad, 1909, ed. a 2-a, 18 p. (= *Curierul teologic*, 1908, N° 12). – A. Vertelovski, *Mistica occidentală medievală şi atitudinea ei faţă de catolicism. Studiu istoric*, Harkov, fasc. I, 1888; fasc. II, 1889. – M. Şaghinian, *Despre fericirea celui ce are. Poezia Zinaidei N. Hippius*, Moscova, 1912, 42 p. V. şi nota 29. Despre ispită, v. *Cuvintele ascetice* ale lui Isaac Sirul şi Grigorie Sinaitul (*Filocalia*, ed. a 2-a, Moscova, 1900, vol. 5) şi ale altor Sfinţi Părinţi, adunate în *Filocalia*, la ep. Teofan Zăvorâtul, mai ales în *Scrisorile despre viaţa duhovnicească*; consideraţii detaliate despre această boală a sufletului v. la ep. Ignatie Briancianinov, mai ales *Opere*, vol. I.

481. Macarie cel Mare, *Omilia 6*.

482. Nichita Stithatul, *Suta a treia*, 38 (v. nota 54), p. 250.

483. „Cel care înlocuieşte acţiunea sentimentelor exterioare cu cele lăuntrice – văzul cu aspiraţia minţii spre vederea luminii vieţii, auzul cu atenţia sufletească, gustul cu judecata raţională, mirosul cu accesul spiritual, pipăitul cu trezvia vigilentă a inimii – acela duce pe pământ o viaţă de *înger*; pentru oameni este şi se vede ca om, pentru îngeri este înţeles ca înger" (Nichita Stithatul, *Întâia sută*, v. nota 137, p. 84).

484. *Ib.*, 52, p. 99.

485. Grigorie Sinaitul le spunea discipolilor săi şi mai apăsat, că „acela care s-a ridicat la Dumnezeu datorită Sfântului Duh vede ca într-o oglindă toată făptura *luminoasă*, «fie în trup, nu ştiu; fie în afară de trup, nu ştiu» (*II Corinteni* 12, 2), cum spune divinul Pavel, până când va avea un obstacol în timpul contemplării, care îl sileşte să-şi vină în fire" (*Patericul lui Atanasie sau descrierea vieţii sfinţilor care au strălucit în sf. Munte Athos*, Sankt-Petersburg, 1860, partea I, p. 356. *Viaţa preacuviosului şi teoforului nostru părinte Grigorie Sinaitul* este din Νέον ἐκλόγιον). La întrebarea: „Dacă cineva a atins curăţia inimii, ce-i slujeşte drept semn? Şi când ştie omul că inima lui a atins curăţia?", cuviosul Isaac Sirul răspunde: „Când cineva îi vede buni *pe toţi* oamenii şi nimeni nu-i pare necurat şi pângărit, atunci inima lui e cu adevărat curată" (Isaac Sirul, *Cuvântul 21*, în ed. gr., 85; *Opere*, ed. a 3-a, p. 96).

486. „La Sfântul Antonie (cel Mare) a venit unul dintre înţelepţii de pe atunci şi a spus: «Cum de înduri, părinte, o asemenea viaţă, lipsită de mângâierea pe care ţi-o dau cărţile?». Acesta răspunde: «Cartea mea, domnule filozof, este această natură creată. Ea e întotdeauna cu mine şi, când vreau, pot citi în ea slovele lui Dumnezeu»" (Evagrie Monahul, *Îndrumări pentru o viaţă activă*, 92; *Filocalia*, ed. a 4-a, Moscova, 1905, vol. I, p. 588; P.G. XL). Ideea este reluată de nenumărate ori de misticii din interiorul sau din afara Bisericii. Adeseori apare la Maxim Mărturisitorul (ed. Oeler, 105 *sq.*, 152, 162, 212, 241; I, 31, 75, 83, 463; cit. după M.D. Muretov). „Odată şedeam şi priveam cu atenţie în grădină. Deodată vălul a căzut de pe ochii mei: în faţa lor s-a arătat *cartea naturii*. Este cartea dată spre lectură lui Adam, primul om creat, cartea care conţine cuvintele Duhului, asemenea Scripturii Dumnezeieşti. Şi ce învăţătură am citit eu în grădină? Învăţătura învierii morţilor!" (Arhimandritul, ulterior episcopul Ignatie Briancianinov, *Grădina în timpul iernii*, *Opere*, Sankt-Petersburg, 1865, vol. I, pp. 97-98). „Lumea, operă a Dumnezeului celui viu, preaînţelept, este plină de viaţă: peste tot şi în toate este viaţă şi înţelepciune, în toate vedem expresia gândirii, atât în întreg, cât şi în părţi. Ea este cartea adevărată din care putem, deşi nu la fel de clar ca din revelaţie, să învăţăm cunoaşterea lui Dumnezeu" (pr. Ioan de Kronstadt, *op. cit.*, v. nota 46, cartea a III-a, pp. 113-114). „Dacă noi, după ce am scris o carte, îi ştim structura şi conţinutul, toate ideile conţinute în ea, şi când alţii ne expun ideile, mai ales planul cărţii noastre, spunem că acesta este planul cărţii noastre, că sunt ideile noastre, atunci cum să-l privăm pe Domnul de cunoaşterea tuturor lumilor, a tuturor făpturilor, a tuturor lucrurilor din lume cu toate

calităţile şi stările lor? Oare aceasta nu-i cartea lui Dumnezeu?" (*ib.*, pp. 665-666). Aceeaşi idee de natură-carte se află la baza lucrării lui I.A.F., A.Ω. *Gemma Magica, sau piatra magică preţioasă, adică redarea pe scurt a cărţii naturii pe cele şapte file măreţe ale ei, în care se poate citi înţelepciunea dumnezeiască şi naturală, înscrisă de degetul lui Dumnezeu*, Moscova, 1784.

487. Uimitor lucru! La fel cum oamenii din Antichitate, care, precum epicureii, luptau cu „superstiţiile" religiei de dragul cunoaşterii raţionale, nu cunoşteau nimic în realitate, şi nici nu încercau să cunoască (v. Vl. Kojevnikov, *Dezvoltarea morală şi intelectuală a societăţii romane în secolul al II-lea*, Kozlov, 1874, pp. 101-102), şi acum adversarii de orice fel ai Bisericii, separându-se de ea sub pretextul că le „încurcă" studiul ştiinţific şi, acuzând-o de ostilitate pentru făptură, nu se ocupă de făptură şi e puţin probabil ca, din „natură", să vadă altceva decât canapelele din saloane şi ziarele. Iar cei care se ocupă de ştiinţele naturii nu trăiesc cu natura, ci fac eforturi să-i creeze o închisoare de concepte, căci aceasta este esenţa ştiinţelor naturale moderne, demascată de adepţii-trădătorii ei, de neokantienii contemporani şi de alţi gnoseologi, mai ales de cei din şcoala de la Marburg.

488. Atât psihologia naturii, cât şi istoria dezvoltării ei au fost studiate extrem de puţin şi sunt cunoscute insuficient. Dar şi ceea ce s-a făcut în această direcţie confirmă în mod clar teza expusă în text cu privire la problema respectivă: A. Bizet, *Dezvoltarea istorică a sentimentului naturii*, trad. de D. Korobcevski, Sankt-Petersburg, 1890. – Gr. Olenev, *Sentimentul naturii în Antichitate* (*Lumea*, 1910, N° 4, ian., pp. 286-288). – V.F. Savodnik, *Sentimentul naturii în poezia lui Puşkin, Lermontov şi Tiutcev*, Moscova, 1911 (bibl., pp. 2-4). – Em. Michel, *Le sentiment de la Nature et l'histoire de la peinture de paysage* (*Rev. de synthèse hist.*, t. XI, 2, N° 32, pp. 150-164). – A. von Humboldt, *Cosmosul*, trad. de Weinberg, Moscova, 1863, II. – De Laprade, *Le sentiment de la nature avant le christianisme et chez les modernes*. – Motz, *Über d. Empfidung d. Naturschönheit bei d. Alten*. – Caesar, *Über d. Naturgefühl bei d. Griechen* (ultimele trei cărţi sunt indicate *cf.* Kojevnikov, v. nota 487). – Remarci disparate pe marginea temei noastre se găsesc în lucrări de estetică şi istorie a artei, în special de istorie a picturii.

489. E. du Bois-Reymond, *Istoria culturii şi ştiinţele naturale*, trad. din germ. sub red. lui S.I. Erşov, Moscova, 1900, p. 29. *Cf.* „Creştinismul este, neîndoielnic, una dintre manifestările cele mai pure... ale aspiraţiei pentru cultură şi, în plus, pentru edificarea continuă a sacrului" (Fr. Nietzsche, *Cugetări inactuale*, III, 6; *Opere complete*, Moscova, 1909, vol. 2, p. 228).

490. Expresie atribuită lui Thales şi citată de Aristotel: *Despre suflet*, I, 5, 411 a, 8.

491. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 38 şi, în general, v. tot acest *Cuvânt*.

492. Fr. Nietzsche, *Ştiinţa veselă*.

493. Iată de ce *în afara* harului lumea apare ca o fantomă, ca „neant" format de realitatea vizibilă, fiind într-adevăr doar *foenomen non bene fundatum*. Ba este Maya Indiei, ba este μὴ ὄν al misterului, al lui Platon şi, în esenţă, al întregii înţelegeri a vieţii din Antichitate. Înţeleptul este cel care a pătruns dincolo de „coaja grosolană a materiei" şi a reuşit să vadă acolo... nu „porfira nestricăcioasă a Divinităţii", nu „cartea revelaţiilor", nu „slava lui Dumnezeu", nu „înţelepciunea lui Dumnezeu", ci doar vidul şi neantul.

494. Caracterul demonic al păgânismului este atestat de numeroşi Sfinţi Părinţi şi scriitori ai Bisericii, care nu cunoşteau păgânismul din auzite, ci din propria lor observaţie şi chiar din trista lor experienţă (Iustin, Ciprian, Lactanţiu, Augustin şi alţii). Dar conştiinţa acestor păgâni merită o atenţie deosebită. Astfel este, de pildă, mărturia lui Plutarh, apologet al păgânismului, care a fost, pe deasupra, şi preot al lui Apollo: „Nu pot crede, spune el prin gura piosului Cleombrotas, că zeii ar putea admira cu plăcere cum, într-o zi de sumbre sacrificii, oamenii sfâşie cu sălbăticie victimele umane, înfulecă din carnea crudă şi însângerată, se supun unor posturi grele, se lansează în gemete lugubre,

îşi permit expresii murdare şi neruşinate, scot ţipete îngrozitoare. A presupune aşa ceva ar fi o cruntă superstiţie şi o impietate. Dar voi spune, continuă Cleombrotas, că aceste sărbători şi sacrificii au fost instituite numai cu scopul de a-i satisface şi a-i linişti pe *demonii* răi, de a preîntâmpina manifestarea răutăţii lor" (Plutarh, *Despre scăpătarea oracolelor*, XIV, 417 D; Plutarchi Cheroneus, *Scripta Moralia*, Parisiis, 1839, v. II, p. 508). Teoria despre cultul de îmbunare a zeilor răi, conform lui Plutarh, a fost pentru prima dată enunţată tot de un platonician, de căpetenia Academiei, Xenocrate. „Xenocrate crede că în aerul care ne înconjoară trăiesc fiinţe ale naturii puternice, duhuri întunecate şi sumbre, cărora le place acest cult lugubru şi care nu le fac oamenilor rău când sunt venerate în acest fel" (Plutarh, *Despre Isis şi Osiris*, XXVI, 361 B; *op. cit.*, v. II, p. 441). Autorii moderni se exprimă frecvent în acelaşi sens, anume că păgânismul a fost cultul demonilor, iar păgânii, posedaţi de demoni. Această idee este expusă, de exemplu, în lucrările prinţul S.N. Trubeţkoi: *Religia (Dicţionarul Enciclopedic* al lui Brockhaus şi Ephron = *Opere*, vol. II, Moscova, 1908, pp. 499-509); *Schiţe de istorie a religiei greceşti* (*ib.*, vol. II, pp. 434 *sq.*); *Doctrina Logosului şi istoria sa* (*Opere*, vol. IV, Moscova, 1906, mai ales pp. 187-190); *Istoria filozofiei antice*, Moscova, 1906, partea I, cap. II, 2, 3, 4, pp. 30-34). – Comte Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Paris-Bruxelles, 1892, ch. II, pp. 103 *sq.* – N.S. Arseniev, *În căutarea Dumnezeului Absolut*, Moscova, 1900, mai ales pp. 37-39. – Prin demonismul păgânismului se explică şi faptul că pentru vindecarea de spaima de demoni şi salvarea de demoni, în ochii lumii antice, principala garanţie pare s-o fi reprezentat succesul propovăduirii creştine. Pe lângă cărţile citate mai sus, v.: A. Harnack, *Bazele religios-morale ale creştinismului în expresia lor istorică* (*din istoria propovăduirii misionare a creştinismului în primele trei secole*), trad. de A.A. Spasski, Harkov, 1907, cap. III, pp. 60-79 şi VIII, pp. 178-194. – E.G., *Bolile demonice* (*Lectura creştină*, 1912, iul.-aug., pp. 775-790). – A.A. Spasski, *Credinţa în demoni în Bisericile antice şi lupta cu ele* (*Curierul teologic*, 1907, II, 6, pp. 357-391). – Ideea că *frica* i-a creat pe primii zei a fost enunţată pentru prima oară de Democrit; în orice caz, Sextus Empiricus (*Adv. math.*, XIII, 259) îi recunoaşte prioritatea. După Cicero (*De nat. deor.*, II, 5), aceeaşi opinie o împărtăşea şi stoicul Cleanthe. Probabil, de la Democrit, acest punct de vedere a fost împrumutat de Epicur şi de adeptul său roman Lucreţiu Carus. – Observaţii interesante despre legătura dintre posedarea de demoni şi incapacitatea de a studia realitatea sunt exprimate în: O. Weininger, *Ultimele cuvinte* (v. nota 351); *Cultura*, pp. 159-161.

495. Aristotel, *Etica nicomahică*, IX, 9. *Opera* (v. nota 102), vol. 2, pp. 1158 b 35, 1159 a 4; *Marea etică*, II, 11, *ib.*, pp. 1298 b 29 *sq.*; *Eudemos*, VIII, 3, *ib.*, p. 1238 b 27.

496. Chr. Sigwart, *Despre bazele morale ale ştiinţei* (trad. rus. în *Curierul educaţiei*, 1904, N° 9, p. 176), din culegerea sa *Kleine Schriften*, Bd. II, 1881 (2-te Aufl., 1889). *Cf.*: „Este necesar să existe în afara noastră o inteligenţă care nu constă doar din capacitatea de a înţelege adevărul, ci posedă o asemenea forţă încât poate produce din sine însuşi toate adevărurile posibile, care, existând independent, alcătuieşte însăşi esenţa adevărului, cuprinde cu sine toată plinătatea luminii, iubirii şi vieţii. Altfel nicăieri n-ar fi şi n-ar putea să fie nici adevăr, nici bine. Astfel, fundamentul tuturor lucrurilor, al oricărei cunoaşteri, ar fi neantul pur" (Arhimandrit, ulterior arhiepiscop al Kersonului şi Tauridei, Inochentie Borisov, *Despre existenţa lui Dumnezeu*, în *Lectură creştină*, partea XXX, 1824, p. 205). Descoperirea şi demonstraţia faptului că acest articol îi aparţine lui Inochentie au fost efectuate de elevul meu, I.M. Uspenski, licenţiat al celei de-a LXVII-a promoţii a Academiei Teologice din Moscova, în teza sa, *Filozofia lui Inochentie, arhiepiscopul Kersonului*. – Aceeaşi idee se regăseşte şi la antici, de exemplu: „Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθοῖς θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις" (Platon, *Legile*, V, 730 c, p. 335; v. notele 30, 29).

497. Maimonide, *Maestrul*, I, 72 (cit. după M. Bazilevski, *Influenţa monismului asupra evoluţiei cunoaşterii*, Kiev, 1883, pp. 15-20; *ibid.*, pp. 15-24, autorul citează un capitol din Maimonide care interpretează universul ca fiinţă unică).

498. Rabbi Behai, *Hab. Galeb.* (*Despre obligaţiile inimii*), cap. *Despre slujirea sinceră a lui Dumnezeu* (cit. după Bazilevski, pp. 93-94, 95-96).

499. *Ib.*, pp. 97-98.

500. *Sabbat*, fol. 150 (*ib.*).

501. V. nota 488.

502. Bazilevski, p. 13, *cf. sq.*

503. *Ib.*

504. *Ib.*

505. *Ib.*, pp. 9-10.

506. Despre lupta cu politeismul *din interiorul* lumii antice, v.: P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origine au temps de Plutarque*, Paris, 1904, XIV + 518 p. – Goblet d'Alviella, v. nota 494. – Kojevnikov, v. nota 487. – Boissier, *Religia romană de la August la Antonini*, trad. de M. Korsak, Moscova, 1878. – S. Korelin, *Decăderea concepţiei antice despre lume*, Sankt-Petersburg, 1895.

507. Lucreţiu Carus, aproape la începutul tuturor cântecelor poemului său *Despre natura lucrurilor*, îl tămâiază pe Epicur şi-l numeşte chiar zeu; *cf.* nota 487.

508. Despre starea ştiinţelor naturii din Antichitate, v. Kojevnikov, nota 487. – Wavell, *Istoria ştiinţelor inductive*, trad. după ed. a 2-a engl. de M.A. Antonovici şi A.N. Pînin, Sankt-Petersburg, vol. I şi II, 1867, vol. III, 1869. – P.A. Liubimov, *Istoria fizicii. Încercare de studiu al descoperirilor în istoria lor*, partea I, perioada ştiinţei greceşti, Sankt-Petersburg, 1892, V + 268 p. – Ferd. Rosenberg, *Schiţă de istorie a fizicii*, partea I, trad. din germ. sub red. lui I.M. Secenov, Sankt-Petersburg, 1883, V + 178 p. – Edm. Perrier, *Ideile de bază ale zoologiei în dezvoltarea lor istorică din Antichitate până la Darwin*, trad. de A.M. Nikolski şi K.P. Piatniţki, Sankt-Petersburg, 1896, 302 p., cap. I-III, pp. 1-29.

509. Du Bois-Reymond, v. nota 489, p. 41. – Kojevnikov (v. nota 487), p. 107. – E. Dennert, *Hristos şi ştiinţele naturale*, trad. din germ., Sankt-Petersburg.

510. Clement Romanul: *Întâia Epistolă către Corinteni*, XIX, 2-3; XX, 1-12 (Funk, v. nota 317, SS. 44-45).

511. „Ὠκεανὸς ἀπέραντες ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι" (XX, 8). Să fie vreo aluzie la America? E o presimţire a cunoaşterii viitoare sau, poate, o amintire, care dispare, a trecutului?

512. *Cf.* Kojevnikov (v. nota 487), p. 97. – Asupra ideii creştine de auto-legitimitate a lumii a insistat în mod special M.M. Tareev, *Bazele creştinismului*, Serghiev Posad, 1908, vol. 1-4, şi chiar face din acest concept piatra unghiulară a sistemului său. Dar, la acest sistem, auto-legitimitatea şi auto-afirmarea făpturii aproape că se confundă sub termenul comun de „libertate a cărnii".

513. Conform traducerii nu întru totul exacte a lui Filaret, episcop de Cernigov, *Tablou istoric al imnografilor şi imnelor Bisericii Ortodoxe*, ed. a 2-a, Cernigov, 1864. – Texte şi comentarii: *Titi Flavii Clementis Hymnus in Christum Salvatorem*, ed. Fer. Piper, Gottingae, 1835. – Despre necesitatea corectării traducerii de mai sus, v.: F. Smirnov, *Imnul lui Clement Alexandrinul* (*Lucrările Academiei Teologice din Kiev*, 1879, vol. II, pp. 370-372). – Pentru text şi comentarii, v. şi: Contele A.S. Uvarov, *Simbolismul creştin*, partea a II-a, 5, *Simbolismul vechii perioade creştine*, Moscova, 1908, ed. postumă, pp. 44-49.

514. Kojevnikov (*op. cit.*, nota 487), pp. 96-97. Aici se citează: „Întreaga Antichitate nu a cunoscut plăcerea naturii" (Hervinus, *Literaturgesch.*, I, S. 124); pentru întâia oară părinţii Bisericii s-au decis să pună natura mai presus de artă (Humboldt, *Kosmos*, II, 30); „anticii simţeau plastic; lumea creştină simte pictural... Sentimentul naturii la greci percepea nu atât interacţiunea dintre lucruri, care le lega într-un tot organic, ci, dimpotrivă, se agăţa de o particularitate, ca s-o elaboreze amănunţit şi s-o facă asemănătoare cu o trăsătură umană sau s-o personifice într-o imagine omenească" (Carrière, *Arta*,

II, pp. 276-277, trad. rus.). Aceeaşi opinie o are şi Schnase (*Gesch. d. bildenden Künsten*, II, 129 ff.). „Zugrăvind tablouri din natură, poeţii se ocupau exlusiv de descrierea exteriorului, şi acesta în liniile cele mai generale; de aceea la ei nu se observă nici urmă de înţelegere profundă a vieţii lăuntrice a naturii, de felul celei exprimate în creaţia lui Shelley..." (Kojevnikov, p. 97, în nota 3). „În pofida apărării zeloase a clasicismului de către admiratorii lui, majoritatea celor care s-au ocupat de problema interesului anticilor pentru natură sunt înclinaţi să creadă că sentimentul naturii i-a fost lumii antice dacă nu cu totul străin, în orice caz mai puţin caracteristic decât societăţii moderne... Nu avem nici un motiv să presupunem că un popor dotat cu o imaginaţie atât de bogată, cum au fost grecii, a rămas cu totul indiferent faţă de natura înconjurătoare; şi totuşi, din perioada cea mai timpurie, civilizaţia greacă s-a constituit în aşa fel încât sentimentul pentru natură nu putea fi deosebit de puternic în sânul ei... Comparaţiile cele mai largi demonstrează cu uşurinţă în ce măsură lumea clasică prefera să se concentreze asupra studierii omului decât asura studiului naturii: comparativ cu reprezentarea vieţii umane, ce scurte şi sărace sunt descrierile celei din urmă la poeţii greci! Ce bogată este în Antichitate dezvoltarea plasticii, care corespunde întru totul dragostei antice pentru umanism, în timp ce peisajul nu le era *deloc* (s.n. – P.F.) cunoscut nici grecilor, nici romanilor. Dacă anticii făceau apel la natură din punct de vedere estetic şi chiar ştiinţific, se grăbeau să găsească mai întâi în ea reflectarea idealului uman; ei năzuiau permanent nu atât să-i studieze viaţa independentă, cât analogia şi legătura naturii cu idealul uman. Divinizând tot ce era plastic, inclusiv atunci când studia istoria, gândirea antică îşi concentra atenţia asupra fenomenelor deosebit de proeminente, deosebit de frapante prin exteriorul lor. Grandiosul, tragicul, într-un cuvânt, tot ceea ce aminteşte mai curând de pasiunile omeneşti – iată ce-i interesează cu precădere în lume nu numai pe poeţii antici, ci şi pe savanţii de atunci. Dimpotrivă, forţele ascunse, imperceptibile, viaţa lăuntrică şi transformările materiei le erau aproape de neînţeles grecilor şi chiar nu-i interesau... Şi nu numai că anticii se interesau insuficient de natură: o priveau dintr-un punct de vedere cu totul eronat; în primul rând, încercau să aducă fenomenele ei în raportul căutat cu idealurile umane şi datorită acestui fapt greşeau permanent; în al doilea rând, urmăreau numai faptele cele mai mari, cele mai vizibile şi astfel se obişnuiau să neglijeze studiul forţelor lăuntrice ale naturii pentru a acorda atenţie exteriorului ei... Învăţaţii greco-romani observau cu zel fenomenele ce păreau rare, aproape miraculoase şi priveau cu dispreţ faptele cotidiene, fizice; ...de pildă, meteorologia îi interesa foarte mult, în timp ce fenomenele mai puţin frapante ale luminii, sunetului etc. nu se bucurau aproape deloc de atenţia lor; la fel... botaniştii şi zoologii colecţionau sute de anecdote despre animalele şi plantele ciudate din străinătate şi aproape că nu aveau habar de flora şi fauna meleagurilor natale" (*ib.*, pp. 96-97). Cu toate acestea, în pofida celor spuse, unii încearcă uneori să-i atribuie lumii antice sentimentul naturii, legându-l de numele lui Pliniu şi punând în legătură cu creştinismul lichidarea înţelegerii romantice a naturii (D.S. Merejkovski, *Eterni tovarăşi de drum*, Sankt-Petersburg, 1899, ed. a 2-a, pp. 102-103, *Pliuniu cel Tânăr*).

515. *Cf.*: „Dacă unele Biserici adaugă că Dumnezeu a luat natură umană, atunci, aşa cum am spus-o cu sinceritate, eu nu înţeleg prea bine sensul acestor cuvinte: la drept vorbind, asta mi se pare nu mai puţin ciudat decât dacă am spune că cercul a luat natura pătratului" (Spinoza, *Scrisoarea XXI /LXXII/* către Oldenbourg; *Corespondenţa*, v. nota 230, p. 148).

516. „Dumnezeu respectă pe deplin natura creată de El şi legile ei, ca operă a înţelepciunii Sale infinite, desăvârşite; de aceea şi voinţa Şi-o împlineşte de obicei prin intermediul naturii şi legilor ei, de exemplu, când îi pedepseşte sau îi binecuvântează pe oameni. De aceea, dacă nu te afli la mare nevoie, nu-I cere minuni" (Ioan de Kronstadt, p. 667, v. nota 46).

517. P. Florenski, *Antonie al romanului şi Antonie al tradiţiei*, Serghiev Posad, 1907 (= *Curierul teologic*, 1907, N° 1); încercare de comparaţie între două atitudini ascetice, nihilistă şi ortodoxă. – V.A. Kojevnikov, *Despre importanţa ascetismului în trecut şi în prezent*,

Moscova, 1910 (*Biblioteca de Religie şi Filozofie*, fasc. XXII-XXIII = *Lectura creştină*, 1909), cu o bogată bibliografie. – M.V. Lodîjevski, *Supraconştiinţa* (v. nota 29). – *Idem*, *Lumina nevăzută. Din domeniul misticii superioare*, Sankt-Petersburg, 1912.

518. *Ioan* 8, 23; 17, 16; 18, 36 etc.

519. Rugăciune a 7-a de dimineaţă, cântarea de amiază.

520. Despre deificare: I.V. Popov, *Ideea de îndumnezeire în vechea Biserică Răsăriteană*, Moscova, 1909 (*Probleme de filozofie şi psihologie*). – *Idem*, *Idealul religios al Sfântului Atanasie al Alexandriei*, Serghiev Posad, 1904 (= *Curierul teologic*). – *Idem*, *Îndreptăţirea mistică a ascetismului în operele cuv. Macarie Egipteanul*, Serghiev Posad, 1904 (= *Curierul teologic*). – S. Zarin, *Ascetismul conform învăţăturii creştin-ortodoxe*, vol. I, 2. V. şi la Smirnov (v. nota 533).

521. Iată un exemplu frapant al atitudinii Bisericii faţă de trup. Când, la Sinodul de la Niceea, în 325, a fost făcută tentativa (cel mai probabil, de către Osie, episcop de Cordoba) de a impune tuturor clericilor să se înfrâneze de la soţiile lor, probabil că mulţi au fost favorabili acestei propuneri. „Dar împotriva ei s-a ridicat un om care, şi ca mărturisitor, şi ca ascet, se bucura de mare respect. Era Pafnutie, episcop din Tebaida de Sus. Vocea lui avea cu atât mai multă autoritate, cu cât, cast fiind, Pafnutie era mai presus de orice suspiciuni cu privire la faptul că s-ar lăsa condus de motive egoiste. El s-a exprimat în sensul că apostolul numeşte căsătoria «cinstită» (*Evrei* 13, 4), că, prin urmare, nu există motive să li se pretindă tuturor celibatul şi, impunându-li-se tuturor o povară pe care o pot purta cu cinste doar puţini, s-ar putea aduce nu un bine, ci un rău Bisericii, supunând unei puternice ispite dacă nu pe feţele bisericeşti, măcar pe soţiile acestora. Părerea lui Pafnutie a triumfat şi, ca şi mai înainte, alegerea liberă între celibat şi viaţa conjugală a fost oferită candidaţilor la preoţie" (Sozomen, I, 23) (Bolotov, *Curs* /v. nota 241/, vol. 3, Sankt-Petersburg, 1912, pp. 142-143).

522. Grigorie de Nyssa, *Despre liniştea sufletească*, P.G. XLVI, 1049 C.

523. Macarie cel Mare, *Omilia* 44, 9; P.G. XXXIV, 785 B; *cf. Omilia* 49, 3, *ib.*, 813 D.

524. Simeon Noul Teolog, *Cuvântul* 27; P.G. 452 D. *Cf. ib.*, 451, nota 13: ἄνθρωπος Θεοῦ ἑνοῦται πνευματικῶς καὶ σωματικῶς. Pentru amănunte privitoare la această temă, v. Zarin (*op. cit.*, nota 520), p. 53.

525. *Canoanele Sfinţilor Apostoli, ale Sfintelor Sinoade ecumenice şi locale şi ale Sfinţilor Părinţi, cu tâlcuiri*, Moscova, 1877, pp. 7, 95.

526. *Ib.*, p. 1005.

527. *Ib.* Data Sinodului de la Gangra nu este stabilită cu precizie şi se presupune a fi între anii 340 şi 370.

528. *Ib.*

529. Talasie (v. nota 54). Diametral opusă acestei mistici răsăritene a persoanei este cea occidentală de „reitate": *„Das du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl, die Menschenheit ist's, die man im Menschen lieben soll"* (Angelus Silesius /v. nota 350/, I, 163, S. 27).

530. Ioan şi Varsanufie, cuv. Serafim, ep. Ignatie Briancianinov.

531. *Jaloane. Culegere de articole despre intelectualitatea rusă*, Moscova, 1910, ed. a 5-a şi alte ediţii mai recente. Împrejurul *Jaloanelor* s-a creat o întreagă literatură, al cărei indice se află în anexa celei mai recente ediţii a acestei cărţi. – N.M. Sokolov, *Sfinţii ruşi şi intelectualitatea rusă. Încercare de caracterizare comparativă*, Sankt-Petersburg, 1907.

532. Stareţul Lavrei Pecerska din Kiev, ieroschimonahul Partenie, unul dintre cei aleşi de Preacurata, care din copilărie adia a prospeţime celestă, înger în trup, chiar încă din tinereţe n-a ştiut lupta cu trupul şi niciodată nu şi-a pătat inima cu murdăria păcatului

(*Cazanie despre viaţa şi faptele stareţului Lavrei Pecerska din Kiev, ieroschimonahul Partenie*, Kiev, 1898, pp. 13, 19), acest om eminent, care a venerat-o pe Preacurata, toată viaţa a încercat să afle *în ce constă esenţa anahoretismului*. Şi o dată, în faţa icoanei Ei, pe care o avea mereu în chilia sa, rugându-se Stăpânei să-i spună ce înseamnă anahoretismul pe care şi l-a asumat, a auzit vocea Ei: „*Schimnicia înseamnă să te dedici rugăciunii pentru întreaga lume*" (*ib.*, p. 27). Ieroschimonahul Partenie s-a născut la 24 august 1790 în satul Simonovo, gubernia Tula, şi a răposat în Vinerea Mare a anului 1855.

533. S.I. Smirnov, *Părintele duhovnicesc în vechea Biserică Răsăriteană*, partea I (întâiul Sinod ecumenic), Serghiev Posad, 1906 (= *Curierul teologic*). – Kojevnikov, v. nota 517, cu o bibliografie.

534. Vecernia din joia primei săptămâni a Postului Mare, cântarea 2, tropar 3. Sau iată în ce tonuri tandre vorbeşte despre trup Tertulian: „Sufletul nu poate rămâne ca o desfrânată, ca mirele s-o ia goală. El are veşmintele sale, podoabele sale, precum şi un fel de slujitor, trupul. Trupul este adevărata *mireasă*... Şi, suflete, nimeni nu este mai apropiat de tine decât el. După Dumnezeu, pe el trebuie să-l iubeşti mai mult decât orice" (Tertulian, *Despre învierea cărnii*, 63).

535. În rânduiala înmormântării este deosebit de caracteristică împletirea a două motive: bocetul după frumuseţea coruptă în om şi bucuria pentru restaurarea frumuseţii în Maica Domnului. În vechime, aceste sentimente erau şi mai strâns împletite. Despre vechiul sentiment creştin al morţii, v.: V.F. Ern, *Scrisori despre Roma creştină. Scrisoarea a III-a* (*Curierul teologic*, 1913, ian.). – G. Boissier, *Catacombele*, Moscova (*Biblioteca publică de religie*, seria III). – A. von Fricken, *Catacombele romane şi monumentele creştinismului primitiv*, Moscova, partea I, 1872; partea a II-a, 1877). – S.N. Bulgakov, *Două cetăţi*, Moscova, 1911, vol. 1-2, articolele despre creştinismul primitiv. – Dintre autorii vechi, ideea învierii şi a sfinţeniei trupului se simte foarte viu la Sf. Irineu de Lyon, iar dintre cei moderni, la N.F. Fedorov.

536. Εὐχ. (v. nota 110), σ. 216.

537. *Ib.*, σ. 211.

538. „Nimeni nu poate zugrăvi, descrie un biograf al lui Petru cel Mare impresia provocată de ucazul privitor la raderea bărbilor, marea tulburare produsă în sufletele ruşilor de acest ucaz al Maiestăţii Sale." „Ni se porunceşte să ne radem bărbile, îi spuneau ruşii ierarhului Dimitrie de Rostov, dar noi suntem gata să ne punem capetele pentru bărbi, mai bine să ne taie capetele decât să ne radă bărbile." Se cunosc numeroase răscoale din pricina bărbilor; dar nici pedepsele aspre din partea guvernului (astfel, în timpul răscoalei din Astrahan au fost executaţi 365 de oameni şi mulţi au fost surghiuniţi în Siberia) nu-i înspăimântau pe apărătorii sfintei şi cuvioasei înfăţişări. Iar ce importanţă i se acorda bărbii în venerarea sfinţilor se vede din faptul că sfinţii asceţi purtau bărbi deosebit de mari şi din permanentele indicaţii iconografice asupra particularităţilor bărbii cutărui sau cutărui sfânt. Deosebit de caracteristică este barba sihaştrilor şi asceţilor (P. Smirnov, *Raderea bărbii*, *Enciclopedia Ortodoxă* /v. nota 242/, 1901, vol. II, pp. 1005-1022. – *Ibid.*, pp. 1011-1022, bibl. şi alte indicaţii pertinente. – Amănunte extrem de interesante v. la: F. Buslaev, *Schiţe istorice de literatură şi artă populară rusă*, Sankt-Petersburg, 1821, vol. X, pp. 216-232: *Barba rusă din vechime*). – Forţa rezistenţei Rusiei ortodoxe faţă de ucazul lui Petru privitor la raderea bărbii poate fi estimată prin marea taxă anuală pentru barbă impusă de Petru I, şi anume: 60 de ruble pentru curteni, orăşeni şi funcţionari, 100 de ruble pentru negustori şi comercianţi, 60 de ruble pentru târgoveţi, slugile boierilor, căruţaşii departamentului poştei şi clerici, cu excepţia preoţilor şi diaconilor, câte 30 de ruble pentru locuitorii de toate categoriile sociale ai Moscovei şi câte 2 copeici pentru fiecare bărbat care intra sau ieşea pe la bariera oraşului (*Colecţie completă de legi*, ucazul din 16 februarie 1705). Ca vestigii interesante ale acestei lupte peste puteri a poporului pentru barbă au rămas „insignele de barbă", adică jetoane din argint sau aramă numite *borodovaia*, care li se eliberau celor care plăteau amenda

pentru barbă; aceste insigne trebuiau purtate cu sine. *Raritatea* extremă a insignelor de argint demonstrează clar că doar puţini îşi puteau permite să plătească vama pentru barbă. „Am în colecţia mea o insignă de acel fel, de mărimea unei monede de 20 de copeici de argint; pe faţă este reprezentată pajura rusească şi anul 1705, iar pe verso, partea inferioară a unui chip de om, cu nas, gură, barbă şi mustaţă şi cu inscripţia: *banii au fost luaţi*. Insignele de aramă erau de două feluri; o categorie seamănă cu cele de argint şi pe unele pajura rusească este reştanţată, servind probabil şi a doua oară; cealaltă categorie o constituie monedele pătrate, de mărimea şi greutatea unei ruble. Pe faţa lor este o inscripţie simplă: *pentru barbă banii se luară*, iar pe verso, cuvintele: *barba-i de prisos povară*" (Baron Stanislav de Chaudouart, *Trecere în revistă a banilor ruseşti*, trad. din fr. de V.A, Sankt-Petersburg, 1837, partea I, cap. VI, pp. 169-170). În aceeaşi problemă, v.: Aug. Schloezer, *Istoria monedelor, banilor şi a mineritului în Statul Rus de la 1700 până la 1784*, Göttingen, 1791, pp. 67, 78. – Ciulkov, *Descriere istorică a comerţului rus*, Moscova, 1781, I, p. 698; Ciulkov descrie încă un model de insignă pentru barbă, dar Chaudouart se îndoieşte de existenţa acestuia. – *Reproduceri* ale insignelor pentru barbă pot fi văzute în citata lucrare a lui Chaudouart (partea a II-a, *Colecţie de reproduceri*, Sankt-Petersburg, 1837, planşa 22, fig. 5 şi 6; planşa 23, fig. 1, cu explicaţii la p. 12) şi în: N.V. Migunov, *Monede ruseşti rare de la 1699 până la 1912*, ed. a 4-a, Moscova, 1912, p. 80; insigna pentru barbă reprodusă aici este interesantă pentru faptul că avea contramarcă de amortizare. – Taxa pentru barbă este, ca să spunem aşa, măsura de rezistenţă a omului mediu. Dar se ştie cu câtă hotărâre şi neînduplecare numeroase persoane şi unele curente din vechea Rusie au apărat barba şi, o dată cu ea, şi ideea sfinţeniei trupului, respingând distrugerea acestei idei de către nihilismul occidental, intelectual-castrat. Despre această luptă neîntâmplătoare lasă să-i scape câteva cuvinte un filozof foarte apropiat de spiritul intelectualist şi cu mare influenţă asupra occidentalistului tipic I.S. Turgheniev; este vorba de Schopenhauer, cu dispreţul său pentru religie şi cu dezgustul său pentru trup: „Barba este ca o jumătate de mască şi trebuie interzisă de poliţie, bombăneşte el împotriva naturii umane. Pe deasupra, ca semn al sexului pe faţă, este indecentă şi de aceea place femeilor..." (*Gânduri disparate, dispuse sistematic, despre felurite obiecte*, XIX: *metafizica frumosului în estetică*, § 233, nota 1; *Opere*, trad. şi red. de I.I. Eichenwald, fasc. XIV, p. 766). Da! Aproape toţi sfinţii bărbaţi, majoritatea oamenilor mari, milioane de slujitori cinstiţi ai voinţei lui Dumnezeu au purtat barbă, au văzut în ele un semn de curaj, considerau că ar fi reprobabil s-o radă; în plus, mulţi dintre ei au luptat eficient pentru dreptul de a o purta; să-i amintim măcar pe slavofilii noştri (A.S. Homiakov, *Opere complete*, vol. VIII: *Scrisori*, Moscova, 1904, *Scrisoarea 15* către A.N. Popov, p. 191; *Scrisoarea 2* către contesa A.D. Bludova, p. 375); şi iată că unui intelectual, departe de o moralitate ireproşabilă, i-a căşunat ca, în aversiunea sa faţă de sex, să ajungă la descoperirea că barba este indecentă şi să ceară intervenţia poliţiei, a acestei instituţii întru totul intelectuală în spirit, pentru lupta cu barba!

539. Tertulian (ce-i drept, în operele perioadei montaniste) expune o opinie foarte originală despre trupul – chip al lui Dumnezeu. După părerea acestui autor, nu Mântuitorul a luat chipul existenţei umane, ci omul a fost *prefigurat* de Creator după chipul Fiului lui Dumnezeu, care urma să vină pe pământ. Chipul lui Dumnezeu este chipul lui Hristos, care i-a fost dăruit omului cu mulţi ani înainte de venirea lui Iisus Hristos sub acest chip: „*Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum* (*Gen. I, 27*). *Cur non suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cujus faciebat? Erat autem ad cujus imaginem faciebat: ad Filii scilicet qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, iago veri et similitudo*" (Tertulian, *Adv. Praxeam*, 12; P.L. II, 168. A). „«Să facem om», a zis Dumnezeu înainte de a-l face. Îl face, ca să zicem aşa, cu mâinile Sale din cauza priorităţii omului, ca să nu fie pus pe picior de egalitate cu universul... toate fiinţele în general, în calitate de robi, sunt create printr-o singură poruncă, printr-un singur gest al puterii. Dimpotrivă, omul, în calitate de stăpân, este creat de Însuşi Dumnezeu... Ţine minte că totuşi ţărâna, propriu-zis, este chiar ceea ce se numeşte om. «Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om» – *hominem autem memento carnem proprie dici: «Et finxit Deus hominem limum de terra»*. El era deja om, deşi era

încă ţărână. «Şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul», adică ţărâna, «fiinţă vie. Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit, şi a pus acolo pe omul pe care-l zidise» (*Facerea* 2, 7-8). Astfel omul, fiind mai întâi ţărână, s-a prefăcut ulterior în om deplin. La ce bun aceste adevăruri? Ca să vezi că toate bunurile predestinate şi promise omului de Dumnezeu nu aparţin numai sufletului, ci şi *cărnii*, dacă nu prin originea comună, atunci prin prioritatea numelui. Continui să mă îndrept spre ţelul meu, nefiind totuşi în stare să-i dau cărnii ceea ce i-a dăruit Ziditorul, înveşmântând-o în slavă, pe când ţărâna, acest nimic, s-a aflat în mâinile divine, oricum ni le-am imagina. Fără îndoială, ar fi fost fericită şi dacă Dumnezeu numai ar fi atins-o. Cum? Oare Dumnezeu n-ar fi putut să-l facă pe om numai printr-o atingere, fără altceva? Dar era drept aşa, pentru că se pregătea o mare minune când El s-a hotărât să lucreze atât de sârguincios cu această materie. Într-adevăr, de câte ori această carne a simţit atingerea mâinilor lui Dumnezeu, de câte ori a fost pipăită, frământată, prelucrată de El, tot de-atâtea ori creştea în cinstire şi în slavă. Imaginează-ţi că Dumnezeu, întreg, s-a ocupat de această creaţie. Mâinile Sale, mintea, acţiunea, înţelepciunea, providenţa şi mai ales iubirea: toată Fiinţa Sa o foloseşte aici. Pentru ce face aşa ceva? Pentru ca, prin această ţărână grosolană, să-l prefigureze pe Hristos al Său, Care, cândva, se va preface în om, asemănător acestei ţărâne, se va preface în Cuvânt incarnat în om. Tatăl începe adresându-se Fiului Său cu aceste cuvinte: «Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră. Şi a făcut Dumnezeu pe om», adică a făcut ceea ce a creat «după chipul lui Dumnezeu», adică după chipul lui Iisus Hristos, «a făcut»... şi deci ţărâna, în care de atunci s-a înveşmântat chipul lui Iisus Hristos în viaţa Sa viitoare, nu a fost doar creaţia lui Dumnezeu, ci şi chezăşia lui Dumnezeu. Atunci de ce, pentru batjocorirea cărnii, pământul ne este prezentat drept un element grosolan şi demn de dispreţ, când, dacă altă substanţă ar fi fost potrivită pentru crearea omului, ar trebui să nu pierdem niciodată din vedere valoarea artistului, care, alegând această materie, ar considera-o demnă pentru operă sau ar face-o să fie, numai atingând-o" etc. (Tertulian, *Despre învierea trupului*, 6; P.L. II, 802 B – 803 A; v. în general toată această lucrare; trad. Karneev, *Operele lui Tertulian*, Sankt-Petersburg, 1850, partea a III-a, pp. 63-65). La Tertulian, sentimentul sfinţeniei trupului este cu atât mai demn de toată atenţia, cu cât eroarea lui Tertulian a constituit-o tocmai severitatea extremă faţă de trup. Această alianţă a exceselor ascetismului montanist, năzuinţa şi căutarea plenitudinii spiritualităţii şi profunda veneraţie faţă de trup sunt foarte caracteristice, dar, aşa cum am încercat să demonstrăm în prezenta lucrare, nu sunt căutaţi de puţin neaşteptate. „Începe să iubeşti carnea, îndeamnă Tertulian, căci are drept Creator un Artist excepţional, *incipiat jam tibi caro placere, cujus artifex tantus est*" (*ib.*, 5, col. 801 B). Însă, pentru el, a iubi carnea nu înseamnă deloc a-i încuraja slăbiciunile; dimpotrivă, înseamnă a pretinde curăţia cărnii, neprihănirea acestui chip al lui Dumnezeu, a acestui vas al Duhului Său. „Ţărâna este slăvită prin faptul că mâinile lui Dumnezeu s-au atins de ea, iar carnea este şi mai slăvită datorită suflării lui Dumnezeu, prin intermediul căreia ea a cedat elementele grosolane ale ţărânii şi a căpătat demnitatea sufletului. Tu nu eşti mai îndemânatic decât Dumnezeu. Dacă în tuci, în aramă, în fier şi chiar în argint nu pui pietrele preţioase ale Sciţiei sau Indiei şi perlele strălucitoare ale Mării Negre, dacă, dimpotrivă, le împodobeşti cu aur pur de cea mai bună lucrătură, dacă pentru vinurile şi miresmele cele mai bune pregăteşti vase corespunzătoare calitativ, dacă săbiile excelente le îmbraci în teci foarte bune, cum să-ţi imaginezi că Dumnezeu a introdus într-un vas demn de dispreţ umbra sufletului Său, suflarea Duhului Său, chipul Cuvântului Său, *animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam*, şi le-a condamnat la surghiun într-un loc abject?" (*ib.*, col. 805 A). În teologia posterioară nu există o înţelegere stabilă cu privire la conţinutul chipului lui Dumnezeu în om. În lucrarea: [Filaret, mitropolitul Moscovei], *Note directoare pentru înţelegerea Cărţii Facerii...*, partea I, ed. a 2-a. Sankt-Petersburg, 1819, pp. 34-38, sunt enumerate diverse interpretări ale acestei teme, dar fără alegerea decisivă sau respingerea uneia sau alteia dintre ele, recunoscându-se astfel imprecizia esenţială a acestei probleme a discursului biblic. Inochentie, arhiepiscopul Kersonului, se exprimă în favoarea înţelegerii chipului lui Dumnezeu în raport cu omul *întreg*: „Părerile despre chipul lui Dumnezeu sunt diferite, spune el, unii îl extind asupra *sufletului* şi *trupului*, iar alţii îl limitează doar la *duh* sau *suflet*. *Dar părerea celor dintâi este mai justă: întregul om a fost chipul lui Dumnezeu şi nu doar o parte din el, sufletul*. Dar cum s-a putut reflecta în trup chipul Fiinţei incorporale? Pentru noi este ciudat, deoarece ne imaginăm trupul excesiv de grosolan. Dar ce este el în realitate, dacă este diferit sau nu de duh, asta n-o ştim. Ce-ar fi dacă este în esenţa sa identic cu duhul? În acest caz, toată ispita dispare. Putem crede că anume aşa este: căci este mult mai bine să concepem esenţa umană alcătuită dintr-un singur lucru şi nu din două, eterogene" (*Despre om* /v. nota 126/, p. 85). – O idee interesantă despre aceeaşi temă este conţinută în *Jurnalul* părintelui Ioan de Kronstadt şi în *Cartea vieţii mele* a ep. Porfirie Uspenski.

540. Fericitul Augustin, *De Gen. contra Manich.*, I, 17; P.L. XXXIV, 186.

541. Dintre autorii mai noi, acest punct de vedere asupra monahismului este susţinut destul de insistent de ep. Ignatie Brianceaninov. Dar astfel devine incontestabil de clar că monahismul pretinde condiţii de viaţă total *deosebite* şi este cu totul *în afara lumii*, aşa încât „îngerul în trup" nu se poate amesteca nici în treburile politicii, nici chiar în cele ale Bisericii, cum s-a stipulat în cea de-a patra regulă a celui de-al IV-lea Sinod ecumenic de la Calcedon.

542. Origen, *Despre principii*, I, 7, § 5; P.G. XI, 1751-1776. Trebuie să spunem, de altfel, că problema auto-castrării lui Origen este deosebit de obscură. În orice caz, până şi Sf. Epifanie al Ciprului, care nu-şi ascunde adversitatea faţă de Origen, relatează acest lucru în expresii foarte vagi: „Despre asta Origen povesteşte că a uneltit ceva împotriva trupului său. Unii spun că s-ar fi castrat, ca să nu-l tulbure senzualitatea, să nu-l aprindă şi să nu-l mistuie mişcările carnale; alţii însă nu spun aşa, ci susţin că s-a gândit să pună la ştiutele mădulare o doctorie care să le usuce. Alţii au curajul să pretindă şi altceva în privinţa lui, de pildă, că ar fi găsit o iarbă ce stimulează memoria. Noi *nu prea credem* povestirile neobişnuite despre el, totuşi nu am omis să le relatăm" (Epifanie al Ciprului, *Despre Origen*... a 44-a sau, în clasamentul general, a 62-a erezie, cap. 3; *Opere*, Moscova, 1872, partea a III-a, p. 84). Relatarea ne face, fără voie, să credem că toate aceste zvonuri despre Origen sunt bârfe, asemenea celor care i-au înconjurat pe sfinţii Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom etc., de care nu a fost scutit nici unul dintre oamenii eminenţi. Drept fapt stabilit trebuie să considerăm doar excepţionala productivitate intelectuală a lui Origen şi, în legătură sigură cu aceasta, totala sa abstinenţă. Însă de la Origen adie într-adevăr o boare de „castrat", cum li se întâmplă tuturor sufletelor cu o structură raţionalistă.

543. *Cf. Imnul Soarelui* al lui Francisc d'Assisi, şi el ascet riguros. – P. Sabatier, *Viaţa lui Francisc d'Assisi*, trad. din fr., Moscova, 1895, pp. 313, 314, 336, 339; textul italian original la pp. 311-312.

544. V.A. Turaev, *Unele vieţi ale sfinţilor din Abisinia* (*Cronici bizantine*, vol. XIII, fasc. 2, 1906). Viaţa lui Jafkeran-Egzie se află în colecţia de manuscrise a Bibliotecii Naţionale din Paris (marea colecţie *d'Abbadie*, N° 56) şi este tradusă în rusește în lucrarea citată.

545. Astfel, cuvioşii Serghie de Radonej (sec. al XIV-lea) şi Serafim din Sarov (sec. al XIX-lea) au primit vizita unui urs; Pahomie Egipteanul (sec. al IV-lea) şi Sf. Teodora au trecut Nilul călare pe un crocodil; pe alţii i-au hrănit ciorile, leii etc. Însuşi Domnul a fost în pustiu „cu fiarele" (*Marcu* 1, 13). *Cf.* „Sarea pământului" (v. nota 568). *Cf.*, în viaţa lui Francisc d'Assisi, povestirea despre masa luată împreună cu Clara, când toţi mesenii au fost îmbrăţişaţi de focul dragostei duhovniceşti şi s-au săturat cu aceasta (*Floricelele /Fioretti/* ale lui Francisc d'Assisi, cap. XV, trad. din ital. de O.S., *Calea nouă*, 1904, mai, pp. 123-124 şi trad. lui A.P. Pecikovski, Moscova, 1913, pp. 46-49).

546. Herma, *Păstorul*, Viziunea I, 1, 1-8; 2, 1-4; Funk, *Apost. Väter*, SS. 144-146.

547. *Ib.*

548. *Ib.*, Viziunea II, 2, 3; *ib.*, S. 148.

549. *Cf. Fapte* 9, 15.

550. *Cf.* „Care ne-ai lăsat cinstitele tale moaşte, precum un vas plin, din care se revarsă harul" (rugăciunea I pentru cuv. Serghie de Radonej).

551. O lectură, chiar fugitivă, a corespondenţei lui Ioan Hrisostom cu Olimpiada ne convinge că pe cei doi îi lega o dragoste spiritualizată, mult mai personală decât simpla relaţie morală dintre un episcop şi o diaconiţă. Desigur, acuzaţiile adversarilor lui Hrisostom de genul aceleia că în timpul liturghiei a strigat: „Mor, înnebunesc de dragoste" sunt absurde, dar corespondenţa citată explică ce anume a servit drept pretext calomniilor din partea duşmanilor. Suferinţele Olimpiadei în timpul exilului lui Hrisostom, grijile reciproce pentru sănătate şi rugăminţile de a avea grijă de sine, veştile despre bunăstare (ca să-l consoleze şi să-l încurajeze), rugăminţile de a-i scrie etc., toate acestea conţin toate nuanţele iubirii personale. Această intimitate apare deosebit de evident dacă efectuăm câteva calcule statistice. Astfel, în traducerea rusă a corespondenţei lui Hrisostom, cele 17 scrisori către Olimpiada ocupă 84 de pagini (= 3612 rânduri), iar o grupă de 17 scrisori către alte persoane ocupă în medie 11,9 pagini (= 515,7 rânduri). Şi asta incluzând intervalele goale de 4-6 rânduri. Scăzând intervalele goale, găsim că textul celor 17 scrisori către Olimpiada ocupă 3544 de rânduri, iar textul celor 17 scrisori către alte persoane ocupă în medie 444 de rânduri, adică, în medie, o scrisoare către Olimpiada conţine 208,5 rânduri, iar către alte persoane, 26,1 rânduri. Prin urmare, o scrisoare către Olimpiada este, în medie, de 8 ori mai lungă decât scrisorile către alte persoane. Această cifră, 8, nu face decât să confirme *Viaţa* lui Ioan Hrisostom, unde se spune că Ioan „o iubea pe Olimpiada cu dragoste duhovnicească, aşa cum odinioară Sf. Ap. Pavel a iubit-o pe Persida, despre care scria: «Îmbrăţişaţi pe iubita Persida, care mult s-a ostenit în Domnul» (*Romani* 16, 12). Iar Olimpiada cea sfântă nu a făcut mai puţin decât Persida. Când, nevinovat fiind, Ioan a fost gonit din scaunul său, cuvioasa Olimpiada a plâns mult împreună cu celelalte cinstite diaconiţe".

552. Încă nu s-a acordat suficientă atenţie înclinaţiei multor stareţi duhovniceşti, care, ajunşi la apogeul nevoinţei şi mortificării patimilor, au construit mănăstiri pentru călugăriţe. Pentru explicarea celor spuse, e de-ajuns să-i pomenim pe cuviosul Serafim şi pe stareţii Ambrozie de la Optina şi Barnaba de la Ghetsimani.

553. D.S. Merejkovski, *Ultimul sfânt* (în *Nu pacea, ci sabia*, Sankt-Petersburg, 1908).

554. Ioan Scărarul, *Scara*, 15, 61 (în trad. rusă); P.G. LXXXVIII, 893 C – 894 A, *Grad.* XV, 34.

555. *Ib.*, 15, 62; P.G. 893 A, *Grad.* XV, 34.

556. *Scolia* 33 la Cuvântul 15 al *Scării*; *ib.*, col. 916 C.

557. Dimitrie al Rostovului, *Vieţile sfinţilor*, luna oct., ziua 8 (= Lippomanus, *Acta sanct.*, V, 5, p. 225).

558. Nu are importanţă dacă se va numi Brahman, Nirvana, Ensoph, Tao, Binele (la Tolstoi) etc.

559. V. *Viaţa* sa (19 ian.).

560. Macarie cel Mare, *Omilia* XVII, 18, 7-10; P.G. XXXIV, 640 A – 641 A.

561. Preot I. Cetveruhin, *Informaţii despre corespondenţa lui Isaac Sirul* (*Operele Sfântului Isaac Sirul*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911).

562. Isaac Sirul, *Cuvântul* 48 în trad. rusă, 81 în ed. Theot., pp. 451-453.

563. *Ib.*, σσ. 454-455.

564. Ep. Teofan Zăvorâtul. *Cf.*: „Ca fiinţe sensibile, noi trebuie să receptăm prin simţuri impresiile ce ne parvin de la lucrurile sensibile şi, prin frumuseţea lor, să ne ridicăm până la contemplarea creatorului lor" (Nichita Stithatul, *Suta a treia gnostică*, 72; *Filocalia* /v. nota 137/, pp. 155-156).

565. *Povestirile sincere ale unui pelerin* (v. nota 134), povestirea IV, p. 93.

566. Pavel Florenski, *Despre superstiţie şi miracol* (*Calea nouă*, 1903, N° 8). Despre miracol se vorbeşte ca despre percepţia elementului divin al făpturii; precizez că articolul a fost remaniat de redacţie în spirit kantian şi de aceea nu pot accepta unele idei introduse în el.

567. L. Belski, *Cum se roagă Domnului făptura pământească* (*povestirile unui călător*), *Izvorul*, 1897, t. II, pp. 900-913.

XI. Scrisoarea a X-a: *Sofia*

568. O reprezentare concretă a acestei duble frumuseţi spirituale: *Sarea pământului, adică descrierea vieţii ieromonahului avva Isidor, stareţul Schitului Ghetsimani, culeasă şi sistematizată de nevrednicul său fiu duhovnicesc Pavel Florenski*, Serghiev Posad, 1909 (= *Creştinul*, 1908, N° 10-12 şi 1909, N° 1 şi 5). – Spiritualizarea este culmea frumuseţii făpturii; frumuseţea se apropie de această limită a sa pe măsură ce trece de la periferia fenomenală a fiinţei spre rădăcina sa numenală, deci în funcţie de pătrunderea ei în lumea divină: frumuseţea provine de la împărtăşirea celor de jos cu cele de sus; independentă este doar frumuseţea celor de sus. Se poate alcătui o scară descendentă a treptelor frumuseţii: *Frumuseţea în Sine sau Mângâietorul* > *Pneumatofor* > *duhovnicesc* > *sublim* > *frumos* > *drăguţ* > *simpatic* > *frumuşel* > *acceptabil*... etc.

569. Termen introdus de N.V. Bugaev în articolele sale: „Geometria valorilor arbitrare" şi „Geometria discontinuă".

570. În acest exemplu n-am ţinut, desigur, cont de posibilitatea reală sau fictivă de *modificare* a formei spaţiale de percepţie, cum este ea indicată de cercetările lui C.H. Hinton: *The New Era of Thought* şi *The Fourth Dimension* (v. un expozeu la P.D. Uspenski: *A patra dimensiune*, Sankt-Petersburg, 1909; *Tertium Organum*, Sankt-Petersburg, 1911).

571. Lui Kant îi revine meritul de a fi demonstrat că „unitatea apercepţiei" nu este un simplu dat, ci o unitate *sintetică*, deci care poate fi stabilită. Integritatea persoanei empirice este şi ea o integritate vie, elaborată prin „arta artelor" şi nu dată pur şi simplu. Dar „unitatea apercepţiei" este, dintr-un alt punct de vedere, unitatea întregii lumi. Integritatea persoanei este integritatea întregii făpturi. Dar şi această experienţă, şi această făptură sunt concepute ca fiind ceva organizat, ca un singur organism. Aici gnoseologia şi metafizica sunt foarte aproape de doctrina despre Biserică a lui Pavlov, văzută ca organism întreg, în care fiecare persoană distinctă este membru.

572. Cuvântul σοφία, deşi se traduce prin *înţelepciune* sau *preaînţelepciune*, nu înseamnă deloc o simplă percepţie pasivă a datului, nu înseamnă căutuşi de puţin ceea ce înţelegem noi prin *raţiune, cunoaştere, ştiinţă* etc. Cuvântul conţine o trimitere foarte precisă la creaţie: Prellwitz (v. nota 18), SS. 294-295; la artă, la opera creatoare, aşa că, traducând numele Σοφία în limba modernă, ar trebui să spunem: Creatoarea, Ziditoarea, Artista etc. Etimonul cuvintelor σοφία, σοφός, ca şi echivalentul său sanscrit *dhrobhós*, se explică printr-o formă foarte arhaică, şi anume τϝοφός, care provine din rădăcina *dhvobo*; *dhvob* înseamnă *passend machen*, „a ajusta", „a adapta" şi de aceea, la origine, σοφός = τϝοφός = *faber* = *meşter, maestru* (Prellwitz, *ib.*). La Homer şi Hesiod, σοφία şi alte derivate de la aceeaşi rădăcină sunt întrebuinţate cu sensul de cunoaştere *tehnică*, desemnând deci capacitatea de a transpune în practică un proiect. Astfel, citim la Homer: „Aşa cum frânghia îndreaptă o bârnă de corabie dacă o mânuiesc mâinile unui *dulgher* priceput, care şi-a studiat *înţelepciunea*, ascultător sfaturilor Atenei, la fel de-asupra oastei păreau întinşi sorţii bătăliei, ἀλλ' ὥστε ατάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι, δαήμονος ὅ ῥά τε πάσης εὐ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν 'Αθήνης..." (*Iliada* lui Homer, trad. de I.M. Minski, Moscova, 1896, XV, 410-413; *Homerica Carmina*, Edit. Academiei de Ştiinţe, vol. I, lias pars post., XV 410-413, Berolini, 1879, p. 73). – Ebraicul חָכְמָה, *hakemah* sau *hokmah*, este un cuvânt compus din rădăcina חכם, care are în toate limbile semitice

acelaşi sens: „a fi raţional, înţelept"; la origine: „a fi puternic cu mintea"; de aici, *hakám* – înţelept. „Dacă în unele pasaje (din Biblie) înţelepciunea este descrisă ca o stare accesibilă oamenilor... în altele, ea îi este atribuită numai lui Dumnezeu, singurul ei posesor din veşnicie. Dezlegarea acestei dualităţi trebuie căutată în învăţătura Bibliei despre sufletul omenesc ca suflare a Dumnezeirii (*Facerea* 2, 7; *cf. Ecclesiastul* 12, 7). Însuşirea divină a înţelepciunii, ca şi cunoaşterea absolută, este veşnică, incomensurabilă, dar, întrucât omul este chipul lui Dumnezeu, atunci şi el, în anumite împrejurări, poate primi de la Domnul acest dar ceresc..." În unele pasaje „înţelepciunea este personificată, parcă i se atribuie o putere de acţiune autonomă, dar dependentă totuşi de Dumnezeu", adică avem „personificarea înţelepciunii ca forţă creatoare şi providenţială a lui Dumnezeu" (Prot. A.P. Rojdestvenski, *Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*, Sankt-Petersburg, 1911, pp. 2-3). – Învăţătura veterotestamentară despre Sofia este studiată de către Benkenstein, *Der Begriff d. Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments*. Inaug. Dissert., Nordhausen, 1895, cu unele indicaţii bibliografice la § 58. – Vl. Soloviov, *Rusia şi Biserica Universală* (v. nota 5), cartea a III-a, pp. 303-451, mai ales cap. III-V, pp. 325-353. „Cât de justă este, în toate limbile, distincţia dintre înţelepciune şi raţiune! Adevărata înţelepciune constă în a-i recunoaşte raţiunii dreptul în teorie şi a avea cât mai puţin încredere în ea în practică. Iar din această contradicţie rezultă că rolul *incontestabil* nu aparţine laturii intelectuale, ci morale, în care nu există nici o contradicţie, deoarece regulile: «nu fi canibal!», «nu fura mai mult decât trebuie!» sunt la fel de bune şi în teorie, şi în practică" (Vl.S. Soloviov, *Scrisoarea* a IX-a către A.A. Fet, 21 august – 6 septembrie 1888; *Scrisorile* lui Vl. Soloviov, vol. III, sub red. lui E.L. Radlov, Sankt-Petersburg, 1911, p. 118).

573. Noţiunea patristică, proprie mai ales lui Grigorie de Nyssa, despre „esenţa" unică a făpturii este explicată de către Antonie (Hrapovitki), arhiepiscopul Volîniei, în *Ideea morală a dogmei bisericeşti* (*Opere complete*, vol. II, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1911). – V.A. Troiţki, *Trinitatea Dumnezeirii şi unitatea omenirii*, Moscova, 1912 (= *Glasul Bisericii*, 1912, N° 10). Această doctrină stă la baza lucrării lui S.N. Bulgakov, *Filozofia iconomiei*, vol. I, Moscova, 1912, a doctrinei despre Biserică a lui Vl. Soloviov etc. Întreaga istorie a căderii în păcat, a iconomiei, a ispăşirii şi a mântuirii, doctrina tainelor etc. primesc, în lumina acestei noţiuni, un sens real; în afara ei, acestea rămân nişte forme goale.

574. *Cf.* nota 332. Această doctrină a fost exprimată deosebit de clar în filozofia medievală: Stöckl (v. nota 332), *Istoria şi sistemul filozofiei medievale*, trad. de N. Strelkov şi I.E., sub red. lui I.V. Popov, Moscova, 1912. – G. Eicken, *Istoria şi sistemul concepţiei medievale despre lume*, trad. din germ. de V.N. Lini, Sankt-Petersburg, 1907. – Ch. Jourdain, *La philos. de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1858. – J.H. Loewe, *Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter*, Praga, 1876 (= *Abh. d. k. böhm. Ges. d. Hist.*, VI F, 8 Bd.). – W. Windelband, *Istoria filozofiei*, trad. din germ. de P. Rudin, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 241-323. Această idee a fost exprimată şi de moderni: S.S. Glagolev, *Despre problemele logicii*, Harkov, 1910, pp. 215-221.

575. *Cf.* pp. 127-134.

576. Ep. Teofan (Zăvorâtul), *Comentariu la Epistola I către Corinteni*, VIII, 3, p. 266. De altfel, *cf.* p. 63 şi nota 73.

577. „...Neobservate de sistemele noastre teologice şi ignorate (de către V.I. Nesmelov) sunt cuvintele din Înţelepciunea lui Solomon: «Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale» (2, 23). Astfel, nu numai raţionalitatea şi cerinţele noastre morale reprezintă o imagine redusă a lui Dumnezeu, ci şi *veşnicia*, adică însuşirea existenţei necondiţionate *s-a reflectat* în persoana umană" (Antonie, arhiep. Volîniei, *Nouă încercare de doctrină despre cunoaşterea lui Dumnezeu*, *Opere complete*, Kazan, 1900, vol. III, p. 427). „Cum se manifestă eternul în timp (şi fără îndoială că el se manifestă)? Ca să-ţi apropii acest lucru de conştiinţă şi să suprimi toate contradicţiile, trebuie să te abţii să gândeşti fracţionat şi să-ţi imaginezi timpul în integralitatea lui: atunci el, chiar dacă nu este egal cu eternitatea, va fi o nuanţă a ei, adică timpul este un reflex mişcător al eternităţii în repaos. De aceea nu-i de mirare că eternitatea se manifestă în timp" (Inochentie, *Despre Dumnezeu în general* /v. nota 126/, p. 273).

578. Bertr. Russell, *L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps* (Bibl. du Congr. Intern. de Philos., Paris, 1901, t. III, pp. 241-277). „Il faut d'abord distinguer parmi les séries celles qui *sont* des positions et celles qui *ont* des positions. Les nombres entiers, les quantités, les instants (s'il y en a) sont des positions; les collections, les grandeurs particulières, les événements ont des positions" (*ib.*, p. 242).

579. Cu alte cuvinte, „timpul" se raportează la „Timp" precum, în general, „tipul de ordine, *Ordnungstypus*" al lui Cantor la „mulţime". Iar „timpul" este un tip de ordine a „Timpului". Despre tipurile de ordine, v. notele: 1, 846, 857, 858.

580. Origen, *Despre principii*, III, 5, 3; P.G. XI, 327 *sq.*

581. V. nota 351.

582. Grigorie Teologul, *Cuvântul IV*; Despre lume (trad. rusă, vol. IV, p. 229).

583. *Ib.*, p. 230.

584. Clement Alexandrinul, *Îndemn către elini*, I, trad. de Korsunski, p. 64.

585. Potopul, pieirea Sodomei şi Gomorei; pieirea Atlantidei; evenimentele din Martinica şi Mexic etc. – iată câteva exemple de felul cum pământul se scutură de hulitorii şi vrăjmaşii lui Dumnezeu.

586. Aceste probleme şi cele conexe sunt examinate minuţios în: P. Florenski, *Ideea de Biserică* (1906, manuscris), mai ales cap. 5, § III. V. şi: Sohm, *Kirchenrecht*, Bd. I, Kap. 1, § 4, SS. 36-38. – Rud. Sohm, *Organizarea bisericească în primele veacuri ale creştinismului*, trad. de A. Petrovski şi P. Florenski, pp. 64-66. – Smirnov, *Părintele duhovnicesc* (v. nota 533), mai ales pp. 165-171. – V.A. Troiţki, *Studiu asupra istoriei dogmei despre Biserică*, Serghiev Posad, 1912; v. la index: „puterea cheilor", „harismaticii" etc. Cu unele rezerve, această atitudine este caracteristică pentru Biserica Răsăriteană, în timp ce concepţia juridică a spovedaniei a apărut în Occident şi numai acolo şi-a căpătat deplina sa putere. Această părere despre spovedanie este exprimată net de către Simeon Noul Teolog.

587. *Scrisorile* lui Vl. Soloviov (v. nota 572), vol. II (= *Mesagerul Europei*, 1908, cartea I, p. 212).

588. Acest manuscris nu este datat, dar hârtia are în filigran anul 1812. După cum constată un filolog care a studiat manuscrisele lui M.M. Speranski, filigranele hârtiei „coincid de obicei destul de exact cu anul real al scrierii, rămânând în urmă doar cu vreun an sau doi" (A.V. Elcianinov, *Mistica lui M.M. Speranski – Curierul teologic*, 1906, N° 1, p. 99).

589. Iată aprobări ale misticii lui M.M. Speranski: „El descrie opera vieţii duhovniceşti, şi încă foarte sănătos" (Ep. Teofan, *Scrisori despre viaţa duhovnicească*, ed. a 4-a, Moscova, 1903, pp. 7-8, 10); „A fost omul care a dezvoltat în sine o viaţă creştină completă" (*ib.*, p. 10) etc. Dar, întrucât aceste opinii se bazează pe cele zece scrisori ale lui Speranski publicate în *Arhiva Rusă* din anul 1870, ele nu pot fi considerate decât pripite şi insuficient întemeiate" (Elcianinov, *op. cit.*, pp. 109-110).

590. Prin „de la întemeierea lumii", în fragmentul citat se redă expresia „ἀπὸ καταβολῆς". În traducerea slavonă: „de la zidire"; în cea germană a lui Luther: „von Anbeginn"; în cea engleză: „from the foundation"; în italiană: „della fundazione"; în cea franceză a lui Osterwald: „dès la création"; în cea latină a lui Bèze găsim o redare originală: „a jacto mundi fundamento". Cuvântul καταβολή se explică într-adevăr prin sinonimele: „τὸ καταβάλλειν κατάθεσις Πληρωμὴ [ἐπὶ χεῖρας] θεμελίωμα ἔναρξις ἀρχή, καταγωγή" etc. Εκ sau ἀπὸ καταβολῆς înseamnă „ἀπὸ καινουργῆς, ἀπὸ θεμελίου, ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς" (Λεξικον της Ελληνικης χλωσσης συντεθεν μεν υπὸ Σκαρλατου δ. του Βυζαντιου, εχδοθεν δε... υπο Ανδρεου κορομηλα, ἐν Αθηναις, 1852, σ. 666). Dar, contrar concordanţei traducătorilor, Origen afirmă despre cuvântul „constitutio", adică zidire sau creare, prin care încă din vremea sa se desemna actul de constituire a acestei

lumi, că este traducerea greşită a termenului grecesc καταβολή. După părerea lui Origen, καταβολή ar fi trebuit redat mai degrabă prin „prăvălire" sau „răsturnare în jos", decât prin „zidire" sau „creare", fiindcă prin καταβολή se arată coborârea în general a tuturor fiinţelor din starea superioară în cea inferioară: „Per καταβολή, a superioribus ad inferiora videtur judicari, deductio..." (Origen, *Despre principii*, III, 5, 4; P.G. XI, 329, 328) şi: „καταβολή, quod Latine improprie translatum *constitutionem* mundi dixerunt; καταβολή vero in graeco magis dejicere significat, id est deorsum jacere..." (*ib.*, 328). Această traducere ar fi în orice caz echivalentul etimologic exact al lui κατα-βάλλω, adică „arunc de sus în jos".

591. O încercare de sinteză artistico-religioasă a acestor idei despre Împărăţia lui Dumnezeu ca suprarealitate preexistentă lumii o reprezintă cuvântul pascal: P. Florenski, *Stăpânul vieţii*, Serghiev Posad, 1907 (= *Creştinul*, 1907, N° 4). V. şi: A. Buharev, *Cercetări privind valoarea, integritatea şi originea cărţii a IV-a a Ezdrei*, Moscova, 1864.

592. Pentru diferite interpretări ale expresiei evanghelice „Împărăţia lui Dumnezeu", v.: N. Gorodenski, *Doctrina neotestamentară a Împărăţiei lui Dumnezeu în teologia occidentală modernă* (*Lecturi la Asociaţia amatorilor de învăţământ duhovnicesc*, anul 31, 1894, 2, pp. 747-814). – Prot. P.I. Svetlov, *Ideea de Împărăţie a lui Dumnezeu şi importanţa ei pentru concepţia creştină despre lume*, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1906. – M.M. Tareev, *Fundamentele creştinismului*, Serghiev Posad, 1908, vol. 2. – Schmoller, *Die Lehre von Reiche Gottes in den Schriften Neues Testaments*, 1891. – Weiss, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, 1892. – Issel, *Die Lehre von Reiche Gottes im Neuen Test.*, 1891. – J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1893-1894. – Bern. Weiss, *Lehrbuch d. Bibl. Theol. des Neuen Test.*, Berlin, 1868. – J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theol.*, Freiburg i/B. und Leipzig, 1897. – G.B. Stevens, *The Theology of the New Test.*, Edinburgh, 1901. – J.M. King, *The Theology of Christ's Teaching*, London, 1902. – În problema apocalipticii iudaice: Prot. Al. Smirnov, *Aşteptările mesianice şi credinţele iudeilor în preajma timpurilor lui Iisus Hristos*, Kazan 1889. – Contele S.N. Trubeţkoi, *Doctrina Logosului*, vol. I, Moscova, 1900 (= *Opere*, vol. IV). – N.N. Glubokovski, *Buna-Vestire a Sf. Apostol Pavel*, cartea I, Sankt-Petersburg, 1905, tratatul II. – Tareev, *op. cit.* – S.N. Bulgakov, *Apocaliptica şi socialismul*, în *Două cetăţi*, vol. II (v. nota 368) (= *Gândirea rusă*, 1910, cartea 6-7). – F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund d. Talmud und verwandter Schriften...* her von Fr. Delitzsch u. Schnedermann, 2-te Aufl., Leipzig, 1897.

593. X, 5; Funk (v. nota 137), S. 6.

594. *Ib.*, S. XX. *Cf.*: I. Popov, *Rezumatul prelegerilor de patrologie*, 1911-1912, Moscova, p. 13.

595. *A doua Epistolă a lui Clement către Corinteni*, 14; Funk, *ib.*, SS. 75-76.

596. Th. Zahn, *Der Hirt der Hermas*, Gotha, 1868. Alţi cercetători consideră că monumentul datează din anul 140. *Cf.* Funk, *ib.*, S. XXXII. – Popov (v. nota 594), pp. 19-20.

597. Herma, *Păstorul*, IX, 1, 1; Funk, *ib.*, S. 211.

598. Viziunea III, 18, 3-5, SS. 150-159.

599. Viziunea II, 8, 1, S. 149.

600. Viziunea I, 1, 6, S. 144.

601. Viziunea III, 11, 2-3, S. 125. – Despre noţiunile de „biserică mistică" şi „biserică istorică" şi despre neîntemeiata separare a acestora la protestanţi şi la oamenii „noii conştiinţe religioase", v.: Ern, *Biserica istorică* (v. nota 17), pp. 321-328. – Despre afirmarea (chiar excesiv de catolizantă) a elementului vizibil în Biserică pe baza cuvântului siriac עדתא *'edta* (*etta*, *'edta*), corespunzător ebraicului עֵדָה, *edah*, pe care l-a întrebuinţat probabil Mântuitorul, v.: V.V. Bolotov, *Curs* (v. nota 241), I, *Introducere în istoria Bisericii*, Sankt-Petersburg, 1907, I, 2, pp. 10-13.

602. Primul canon al Sinodului al VI-lea ecumenic (sau, mai precis, local, pentru că, după mărturia lui Aristin, nici al V-lea şi nici al VI-lea Sinod n-au promulgat canoane)

arată foarte clar că au fost condamnate persoanele care „σωμάτων τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῖν περιόδους καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαντας ταῖς τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ὀνειρώξεσι" sau, după traducerea slavonă, „trecerea şi transformarea unor trupuri şi suflete, scoase din nou la iveală de visările unui creier buimac" (*Canoanele* /v. nota 525/, p. 439). Cu alte cuvinte, nu este condamnată doctrina naturii supratemporale a persoanei, ci aceea a metempsihozei şi metensomatozei. Această idee, condamnată, a preexistenţei sufletului în timp, fără îndoială, nu este de origine creştină şi este exprimată cel mai clar în India. V. Miloslavski, *Vechea concepţie păgână despre peregrinările şi transmigrările sufletelor*, Kazan, 1873. – V.A. Kojevnikov, *Povestirile despre reincarnările lui Gautama Buddha*, în *Curierul teologic*, 1912, nov. şi dec.; remarcabil prin erudiţie şi profunzime este capitolul din studiul *Budismul în comparaţie cu creştinismul*, partea a II-a. – F. Laudowicz, *Wesen u. Urspr. d. Lehre vond. Präexistentz d. Seele... in d. grich. Philos.*; *De doctrinis ad animarum praeexistentiam butiam... spectantibus*, Lipsiae 1898. În ambele cărţi este dată bibliografia împotriva expresiei autorului cărţii *Înţelepciunea lui Solomon*: „Am fost copil bun şi am avut parte de un suflet fără răutate. Sau mai vârtos, aşa bun cum eram, am venit într-un trup nespurcat" (*Înţelepciunea lui Solomon*, 8, 19-20), care, fără îndoială, afirmă ideea preexistenţei sufletului. În ce sens? V.: N.N. Glubokovski (nota 592), III, 2, pp. 478 *sq.*, cu o bibliografie.

603. De aceea teologia iudaică vorbea despre valorile spirituale superioare ca preexistente lumii sau chiar veşnice. „Şase lucruri premerg creaţiei lumii; printre ele sunt lucruri care au fost create efectiv şi altele despre care s-a decis *înainte* de creaţie; Thora şi Tronul Stăpânirii au fost create efectiv" (*Bereshit Rabba* 1; Weber /v. nota 596/, S. 16). (Remarcăm între altele că această idee a preexistenţei Tronului Stăpânirii s-a reflectat cumva şi în iconografia creştină, creând aici un subiect destul de răspândit şi de enigmatic, „pregătirea tronului", care, de altfel, este inclus în compoziţia icoanei Sf. Sofia. V. p. 237 *supra*.) În alte tratate talmudice, şi anume în *Pesahim* 54 a, *Nedarim* 39 b, *Yalkut Shimeoni* şi *Bereshit Rabba* 20, se indică un număr mai mare de asemenea lucruri, şi anume şapte: Thora, Pocăinţa, Grădina Edenului, Gheena, Tronul Stăpânirii, Sanctuarul şi Mesia. După *Bereshit Rabba*, Thora şi Tronul Stăpânirii sunt recunoscute ca fiind într-adevăr create înaintea timpului, iar Părinţii, adică protopărinţii, Israel, Sanctuarul şi Numele lui Mesia, ca preexistenţi lumii în *gândirea* lui Dumnezeu (Weber, S. 198). În unele locuri sunt admise ca preexistente şi sufletele (*ib.*, SS. 212, 225). Dintre aceste doctrine, mai importantă şi mai influentă este cea a preexistenţei Thorei, foarte apropiată de doctrina Înţelepciunii supramundane a lui Dumnezeu. Thora este reflexul Fiinţei lui Dumnezeu, există etern şi este numită „*fiica* lui Dumnezeu" (de exemplu, în *Vaïikr Rabba* 20; v. amănunte la Weber, SS. 14-18); ea nu este numai legea lumii, ci şi a existenţei lui Dumnezeu, aşa încât Dumnezeu se creează pe Sine Însuşi prin Thora (*ib.*, S. 17). Prin ea este creată lumea şi în ea se află planul creaţiei lumii, aşa că scopul lumii este realizarea acestui plan. În legătură cu această ontologie se află cel mai decis sionocentrism ontologic al teologiei iudaice. Locul sfânt este privit aici ca punctul central şi de plecare al creaţiei, în raport cu care restul rămâne la periferia ontologică. După *Ioma* 54 b, lumea este creată din Sion; Sionul este centrul creaţiei, iar Templul, în *Pesikta* 25 b, este numit inima lumii. *Pământul* lui Israel este primul pământ creat şi înglobează în sine tot ce se află dispersat în restul creaţiei, se spune în *Sifre* 76 b etc. La fel şi *limba* lui Israel are primatul ontologic faţă de celelalte. Cuvântul creator a fost rostit în limba sfântă, limba Sionului, atestă *Bereshit Rabba* 18, 31 şi *Yalkut Shimeoni* 52. Însuşi *timpul* creaţiei se află în legătură cu istoria apariţiei poporului sfânt. Rabbi Eliezer spune, după *Rot Gashana* 10 b, că lumea a fost creată în luna *tishri*, pentru că în *tishri* s-au născut şi au murit protopărinţii, iar Rabbi Ioshua (*ib.*, 11 a) credea că creaţia s-a produs în luna *nissan*, pentru că în *nissan* s-au născut şi au murit protopărinţii. Alte autorităţi ale iudaismului se exprimau altfel, dar caracterul argumentării lor este identic (Weber, SS. 198-199). Poate că opinia că „Adam vorbea limba siriacă" este legată de acest sionocentrism (*Genealogia de la facerea lumii*, articol dintr-un manuscris al Mănăstirii atonite Iviron; episcopul Porfirie Uspenski, *Prima călătorie la mănăstirile şi schiturile de la Muntele Athos*, partea I, secţ. 2, Kiev, 1877, p. 204; *cf.* Vasile cel Mare, *Cuvântări*, II, 6; P.G. XXIX, 44 B: limba *siriacă* este foarte expresivă şi se potriveşte mai ales pentru înţelegerea Sfintelor Scripturi). – Primii

apologeţi creştini vorbeau aceeaşi limbă filozofică a timpului lor; în conştiinţa lor, *vechimea* era sinonimul superiorităţii, ca să zicem aşa, al nobleţei ontologice şi tocmai de aceea, când li se reproşa că „există doar de ieri", răspundeau: „Nu suntem un popor nou decât în aparenţă; noi am existat tainic de la început şi am precedat toate popoarele, noi suntem primul popor al lui Dumnezeu!". Ei raportează la sine tezele principale ale înţelegerii iudeocentriste a istoriei; acestea sunt: 1) poporul nostru este mai vechi decât lumea; 2) lumea este creată pentru noi; 3) datorită nouă continuă ea să existe; 4) totul în lume, începutul, mijlocul şi sfârşitul, ne este dezvăluit şi ne este clar; 5) noi vom participa la judecata asupra lumii şi ne vom bucura de fericirea veşnică. Aceste convingeri sunt răspândite în diferite izvoare creştine vechi, apărute încă înainte de jumătatea secolului al II-lea: predici, apocalipse, epistole şi apologii; cu privire la acestea, însuşi Celsus îşi exprima înverşunatul său dispreţ faţă de „pretenţiile nerușinate şi ridicole" ale creştinilor (Origen, *Contra lui Celsus*, IV, 28; Harnack /v. nota 494/, VI, 1, p. 144; *cf.* Tertulian, *Contra iudeilor*, 2; P.L. II, 637 B, C, 638 B, C, 639 A etc.).

604. Metodiu de Olimp, Andrei de Cezareea şi alţii.

605. Despre Ipostasurile Sfintei Treimi, Origen raţionează astfel: „Când spunem: «totdeauna», «a fost» sau admitem altă desemnare a timpului, aceasta trebuie acceptată simplu şi în sens figurat, pentru că toate aceste expresii au sens temporal, iar obiectele despre care vorbim nu admit decât în vorbe un sens temporal, după natura lor depăşind orice idee de timp" (*Despre principii*, I, 3, § 4; P.G. XI, 150). Deci cum trebuie să ne exprimăm despre Dumnezeu: „El a fost" sau „El este" sau „El va fi"? Propriu-zis, nici într-un fel, nici în celălalt, nici altcumva. Dar nu se poate spune nici invers, adică: „El nu a fost" sau „El nu este" sau „El nu va fi". Dumnezeu nu este nici „a-fost", nici „nu-a-fost"; nu „este", nici „nu-este"; nici „va-fi", nici „nu-va-fi". Toate aceste cuvinte exprimă diferite corelaţii ale Timpului cu ceea ce este în Timp, determină relaţia momentelor Timpului cu „acum". Iar Dumnezeu nu este în Timp (căci a fi în Timp înseamnă a aparţine lumii), aşa că Dumnezeu nu poate fi raportat cu „acum" şi deci lui Dumnezeu nu i se pot aplica nici „a fost", nici „este", nici „va fi". Dar fiind o parte din lume, El nu lasă lumea fără Sine şi Se arată lumii; manifestările Lui sunt în Timp şi de aceea nu-i corect să spui despre Dumnezeu şi „n-a fost" şi „nu este" şi „nu va fi". El nici „a fost", nici „n-a fost", dar El şi „a fost", şi „n-a fost". El nici „este", nici „nu este", dar El totuşi şi „este", şi „nu este"; El nici „va fi", nici „nu va fi", dar în acelaşi timp şi „va fi", şi „nu va fi". Pe scurt, El, deşi nu e în Timp, căci Veşnicia nu este în Timp, nu e nici în afară de Timp, pentru că Timpul este în Veşnicie. Dintre toate aspectele verbale ale cuvântului *a fi*, care în acelaşi timp au şi *timpuri* (de pildă, aspectul perfectiv, care arată o acţiune sau stare terminată; aspectul imperfectiv, care arată o lucrare sau stare neterminată; aspectul iterativ, care indică repetiţia lor nedefinită), nici unul nu trebuie utilizat în legătură cu Dumnezeu. Dar nu trebuie utilizate în legătură cu El nici aspectele, posibil de conceput, care iau tema verbului *făcând abstracţie* de Timp, adică nu diferenţiază timpurile. În legătură cu Dumnezeu se poate întrebuinţa numai un aspect special al verbului, aspectul *veşnic*, care arată o acţiune sau o stare nu în timp, ci în Veşnicie. Rusa e mai bogată decât alte limbi, căci a conservat în general *ideea* de aspect verbal, atât de caracteristică limbilor vechi, conservând chiar unele dintre aspecte. Dar *acest aspect, veşnic, al verbului* nu este de regăsit în limba noastră maternă şi, cu atât mai mult, nu este de regăsit în limbile occidentale. Ca să găsim acest aspect, trebuie să apelăm la Orient, mai precis la limba asiriană. Aici existau *trei* aspecte verbale şi anume: perfectivul, pentru desemnarea unei acţiuni încheiate, adică legată de un timp determinat; imperfectivul, pentru desemnarea unei acţiuni neîncheiate, adică referitoare la un timp nedeterminat; şi în sfârşit, eternul, pentru desemnarea unei acţiuni intemporale sau supratemporale. Lingviştii occidentali, care nu au şi nici nu pot avea simţul şi deprinderea aspectului, deoarece acesta, cu excepţia limbilor slave şi, parţial, a celei greceşti, lipseşte din paradigma verbelor din limbile europene, încearcă să echivaleze aceste aspecte cu *timpurile* şi le numesc *perfectum, imperfectum* sau *aoristum*, sau, în sfârşit, *permansivum*. Dar ei înşişi le caracterizează în aşa fel încât nouă, obişnuiţi cu aspectele, ne este clar că nu sunt timpuri, ci aspecte. Şi în general, dacă limbilor semitice le sunt străine timpurile verbale (situaţie recunoscută de toţi specialiştii în ebraică, deşi vorbesc cu obstinaţie despre *praesens* sau *futurum*, despre *imperfectum* sau *aoristum*), atunci nu prea putem spera să le găsim în limba asiriană. Însă în ce priveşte *permansivum*, care ne preocupă aici, „după *formă*, corespunde perfectului din alte limbi semitice; după *sens*, corespunde participiului întrebuinţat ca predicat, separat sau însoţit de un pronume, de către limbile aramaice... El desemnează stări fără să distingă timpul prezent, trecut sau viitor. La *permansivum*, distincţia de persoane, genuri, numere se marchează prin terminaţii, care nu sunt altceva decât pronumele personale abreviate" (V. Scheil et C. Fossey, *Grammaire assyrienne*, Paris, 1901, part 2, ch. V, § 107-108. *Cf.* Joachim Ménant, *Exposé des éléments de grammaire assyrienne*, Paris, 1868, part 1, ch. V, § 1 C, pp. 138-141). Acesta este aspectul etern al verbului, care este propriu pentru a desemna acţiunile lumii de sus.

606. „Cuvântul *prostoi* (simplu) are în limba noastră numeroase sensuri şi trebuie întrebuinţat cu multă prudenţă, dacă vrei să fii clar. *Simplu* înseamnă: 1) prost; 2) darnic; 3) sincer; 4) încrezător; 5) incult; 6) franc; 7) naiv; 8) grosolan; 9) smerit; 10) inteligent, dar nu *şiret*. Poftim de înţelege exact acest cuvânt! Din cauza asta nu-l iubesc" (K.N. Leontiev, *Despre Vl. Soloviov şi estetica vieţii*, Moscova, 1912, scrisoarea I din 24 ian. 1891, p. 8). Întrucât cuvântul „simplitate" este polisemantic, e util să-l explicăm concret în sensul superior, ascetic. Aşadar, cui îi este proprie simplitatea? „Smerenia poate fi din frică de Dumnezeu, dar există şi smerenie din dragoste faţă de Dumnezeu: unul se smereşte din frică de Dumnezeu, altul din bucurie. Pe cel smerit din frică de Dumnezeu îl însoţesc totdeauna modestia în toate mădularele, pioşenia sentimentelor, inima îndurerată, iar pe *cel smerit din bucurie îl însoţesc o mare simplitate*, o inimă crescândă şi nestăvilită" (Isaac Sirul, *Cuvântul* 89, 58 după ediţia Theotoki, *Opere*, ed. a 3-a, Serghiev Posad, 1911, p. 42). Simplitatea este izvorul şi rădăcina curăţiei. „Curăţia este uitarea chipurilor cunoaşterii celei împotriva firii, aflate în lume în fire. Şi pentru a se elibera de ele şi a se plasa în afara lor, iată limita: omul să ajungă la *simplitatea* şi blândeţea primordială a firii sale şi să devină ca un prunc, dar fără defectele pruncului... Avva Sisoe a ajuns atât de departe în această privinţă, încât îl întreba pe un învăţăcel al său: «Am mâncat sau n-am mâncat?». Iar un alt părinte a ajuns la o asemenea simplitate şi la o nevinovăţie aproape pruncească, încât uita cu desăvârşire totul pe lumea asta, încât ar fi mâncat înainte de Împărtăşanie dacă nu l-ar fi împiedicat ucenicii săi şi, ca pe un copil, nu l-ar fi dus la Împărtăşanie. Aşadar, el a fost pentru lume un prunc, iar pentru Dumnezeu, un suflet desăvârşit" (*ib.*, 21/85, *ib.*, 97).

607. Herma, *Păstorul*, Viziunea V, 7; Funk, S. 164.

608. *Ib.*, Viziunea III, 8; Funk, SS. 156-157.

609. *Ib.*, Viziunea I, 1-2, SS. 144-146.

610. *Ib.*, Pilda X, 3, SS. 237-238.

611. *Ib.*, Viziunea II, 3, 2-3.

612. Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion*, I, 26; *S. Athanasii Arch.. Alexandr., Opera ominia...* opera et studio Monachorum Ordinis s. Benedicti, Parisiis, 1798, t. I, 2, p. 675.

613. Atanasie cel Mare, *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, 78-79; *ib.*, t. I, 1, pp. 545-547.

614. *Ib.*, 79, p. 547.

615. V. nota 21.

616. Atanasie cel Mare, *ib.*, 80, pp. 547-548.

617. *Ib.*, 81, pp. 548-549.

618. *Ib.*, 81, p. 549.

619. *Ib.*, 76, p. 543.

620. *Ib.*, 76-77, pp. 543-545.

621. *Cf.* I.V. Popov, *Idealul religios la Sf. Atanasie cel Mare*, Serghiev Posad, 1904 (= *Curierul teologic*, 1903-1904).

622. I.V. Popov, *Rezumat...* (v. nota 594), pp. 153-168.

623. V. nota 573. – P. Florenski, *Bucuria cea veşnică*, Serghiev Posad, 1907.

624. Grigorie de Nyssa; P.G. XLVI, 245.

625. Macarie cel Mare, *Omilia* 7, 3; P.G. XXXIV.

626. Grigorie Teologul, *Distihuri gnomice*, 44; P.G. XXXVII, 914.

627. Dostoievski, *Demonii*.

628. *Două epistole locale ale Sf. Clement Romanul. Despre feciorie sau Către fecioare şi feciori*, Epistola I, cap. 5 (*Lucrările Ştiinţifice ale Academiei Teologice din Kiev*, 1869, vol. 2, p. 205). De altfel, conform traducerii latine a cardinalului Villecourt făcută după textul siriac, sfârşitul acestui pasaj are alt sens: *„Nunc quae te sors beata in coelesti Jerusalem maneat, perpendisti?"* (P.G. I, 390).

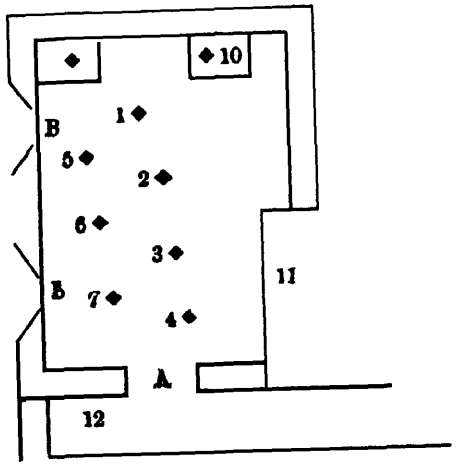
629. Isaac Sirul, *Cuvântul* 5, trad. rusă, ed. a 2-a, 1893, p. 37 (Theotoki, 44, pp. 275-276). *Cf. Cuvântul* 9, p. 54 (Theotoki, 7, p. 656); 24, pp. 154, 155-156 (Theotoki, 37, pp. 235-236, 238-239); 57, p. 294 (Theotoki, 57, p. 77).

630. Isaac Sirul, *Cuvântul* 68, p. 347 (Theot., 2, pp. 12-13).

631. Denumirile, *revelate*, ale diferitelor icoane ale Maicii Domnului sunt tipărite cu caractere cursive. Alte denumiri ale Ei sunt preluate din cântările bisericeşti. Icoanele Maicii Domnului sunt descrise în multe lucrări. Iată câteva dintre ele (unele referinţe sunt împrumutate din articolul: Serghie, arhiepiscop de Vladimir, *Bibliografia rusă a icoanelor Preasfintei Născătoare de Dumnezeu – Pelerinul*, 1900, iunie-iulie). – Arhim. Ioanichie Goliatovski, *Noul cer creat cu stelele cele noi, adică Preabinecuvântata Fecioară Născătoare de Dumnezeu cu minunile Ei*; există mai multe ediţii: 1662, 1667, 1699. – Grigori Sfeşnicov, *Descrierea arătărilor icoanelor făcătoare de minuni ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1838. – Ieromonah Serghie, iconom al Lavrei Sf. Treime de la Serghiev Posad, *Reproduceri ale icoanelor Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1848, ed. a 2-a, 1853 (continuarea precedentei). – S.I. Ponomarev, *Lista alfabetică a icoanelor Maicii Domnului, Pelerinul*, 1889. – Arhiep. Dimitrie, *Cununa anului*, 1893 şi următorii. – *Povestiri despre viaţa pământească a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1897, ed. a 7-a, Mănăstirea Sf. Pantelimon de la muntele Athos (în anexă: *Bibliografia bisericească slavonă şi rusă despre Maica Domnului*, începând cu anul 1611); acest tabel este completat în: P.S. Kazanski, *Mărirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi Pururea Fecioarei Maria*, 1845. – P.S. Kazanski, *Slava Preasfintei noastre Stăpâne Maica Domnului şi Pururea Fecioară Maria*, 1853 (continuarea lucrării precedente). – *Idem, Binefacerile Maicii Domnului revărsate asupra neamului creştinesc prin sfintele Ei icoane*, 1891 (continuarea lucrărilor precedente). – Sofia Snessoreva, *Viaţa pământească a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, 1891. – Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge*, Paris, 1878, 2 vol.

632. Icoana „Duioşiei" este remarcabilă prin faptul că în ea Maica Domnului este reprezentată *fără* Prunc şi chiar înainte de zămislire, în momentul Bunei-Vestiri a Arhanghelului, adică fiind Vasul preacurat al Preasfântului Duh. La preacuviosul Serafim, înaintea icoanei erau aprinse şapte sfeşnice, care ocupau aproape întreaga chilie; prin aceasta se înţelege iarăşi Sfântul Duh în cele şapte daruri, adică şapte duhuri superioare ale Sale. Iată planul chiliei preacuviosului, după cum l-a desenat N.A. Motovilov (S. Nilus, *Măreţul în mic*, ed. a 2-a, Ţarskoe Selo, 1905: *Slujitorul Maicii Domnului şi al Serafimilor*, IV, p. 110): A – uşa de la intrarea în chilie; B şi C – ferestrele; 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 – sfeşnicele mari cu lumânări aprinse; 8 – măsuţa cu icoana Maicii Domnului, „Bucuria tuturor Bucuriilor"; 9 – laviţa pe care dormea părintele; 10 – piatra care-i servea de căpătâi; 11 – soba de teracotă ; 12 – tinda, în care a stat mai târziu sicriul preacuviosului.

Mama lui Motovilov îl aducea cu ea în această chilie încă de când era copil. O dată, copilul, mirat de mulţimea lumânărilor, a început să alerge şi să zburde prin chilie. Mama l-a oprit, dojenindu-l, dar părintele a spus: „Cu copilul se joacă îngerul lui Dumnezeu, măicuţă! Cum poţi opri un copil de la jocurile lui nevinovate!... Joacă-te, joacă-te, copile! Hristos este cu tine!" (*ib.*, pp. 110-111). Asupra faptului că preacuviosul a dispus ca icoana „Duioşiei" să fie numită „Bucuria tuturor Bucuriilor" (aici Maica Domnului este apropiată de Mângâietorul), v. *ib.*, *Călătoria la Sihăstria Sarov*, XVII, p. 80).



633. „Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα, καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος... Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις δόξα σοι" (Εἰρμολόγιον, ἔκδοσις Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις, 1906, σ. 208). Ἐπὶ σοὶ χαίρει, adică prin Tine se bucură, Tu eşti izvorul şi subiectul bucuriei: χαίρειν ἐπι τινι sau ἐν τινι, a se bucura de ceva sau de cineva. Apoi, remarcabilă este apropierea „bucuriei" şi a „căpătării harului"; este unul şi acelaşi verb, χαίρω. De aceea, sensul se poate reda în felul următor: „Prin tine, care ai primit pe Mângâietorul, Îl primeşte făptura...". Πᾶσα ἡ κτίσις, adică făptura în întregime, ca un singur organism, dar *nu* „oricare". Ἀγγέλων τὸ σύστημα, într-un cuvânt, e tradus defectuos prin „sobor", pentru că „σόυστημα – ὁλότης ἥ σῶμα ἐκ πολλῶν μερῶν-μελῶν ἥ προσόπων συνισταμένον ἥ συντιθεμένον, «κόσμος»" (Antim Gazes /v. nota 135/, vol. III, στ. 529) înseamnă iarăşi ansamblul, şi nu suma. Ανθρώπων τό γένος, adică neamul omenesc drept ceva unitar, *prius*-ul fiecărui om. Deci este vorba de toată făptura creată, ca unică fiinţă însufleţită de Purtătoarea Duhului. *Cf.* icoana: „De Tine se bucură"; Dionisie din Furna, *Erminia sau îndreptar în arta picturii*, 1701-1733, trad. de Porfirie, episcop de Cighirinsk, Kiev, 1868, pp. 155-156, partea a 3-a, V, 11.

634. Când, în 1780, în timpul unei boli, Maica Domnului i s-a arătat tânărului Prohor, mai târziu cuviosului Serafim, i-a spus lui Ioan Teologul, arătând cu degetul spre Prohor: „Acesta *este din neamul nostru*". Aceleaşi cuvinte au fost rostite de Ea şi despre alt ascet, şi anume octogenarul stareţ, arhimandritul Paisie din Lavra Sfintei Treimi de la Serghiev Posad. V. relatarea ieromonahului Ioasaf, într-o carte anonimă: *Viaţa stareţului Serafim, ieromonahul Mănăstirii din Sarov, pustnic şi zăvorât*, Sankt-Petersburg, 1863, p. 25 şi notele. Însă acestea nu sunt singurele cazuri, am putea indica şi altele.

635. *Patericul* de la Athos (v. nota 485), partea I, pp. 78-135, 171-178.

636. V. nota 532.

637. V. nota 568.

638. Strigarea: „Bucură-te, stâlp al fecioriei, χαῖρε ἡ στήλη τῆς παρθενίας" (Εἰρ., v. nota 633, σ. 205) se află în Acatistul Maicii Domnului, icosul 10, iar acolo este introdusă

din „Cuvântul la Buna-Vestire" al lui Ioan Hrisostom (*Mineiele lui Macarie*, ff. 602, 604, 616); în trad., *Operele* lui Ioan Hrisostom, Sankt-Petersburg, 1896, vol. II, 2, pp. 854-857, această strigare este omisă.

639. Totuşi, în această organizare spirituală nu trebuie să căutăm neapărat un fundament psihologic.

640. Nilus (v. nota 632), *Slujitorul Maicii Domnului*, IX (în realitate, X), pp. 125-128.

641. Acesta este acel *adevăr* cu privire la Maica Domnului, pe care catolicii l-au exprimat *grosso modo* şi *rationale more* prin dogma lor, *immaculatae conceptionis*. V. Preot A.L. Lebedev, *Deosebirile între Biserica Răsăritului şi cea a Apusului în ceea ce priveşte învăţătura despre Născătoarea de Dumnezeu şi Pururea Fecioară Maria*, vol. I: *Despre zămislirea neprihănită*, Sankt-Petersburg., 1903, ed. a 2-a.

642. Canonul „Hodighitriei", cântarea 8, *Bogorodicina*.

643. Între chipurile îngerilor s-o zugrăveşti pe Maica Domnului cu mâinile întinse şi să scrii deasupra: „Maica Domnului, Stăpâna îngerilor" (Dionisie din Furna /v. nota 633/, 4, 1, p. 233).

644. Nicolae Cabasila, *Explicarea Dumnezeieştii Liturghii*, 38 (*Scrierile Sfinţilor Părinţi* /v. nota 328/, vol. III, p. 385).

645. *Ib.*, pp. 540-543.

646. Ignatie Teoforul, *Epistola către Apostolul şi Evanghelistul Ioan Teologul*, P.G. V, 941-944.

647. *Ib.*, 943.

648. Ignatie Teoforul, *Epistola către Sf. Fecioară Maria*, *ib.*, 943-944.

649. Preasfânta Fecioară Maria, *Răspuns la Epistola lui Ignatie Teoforul*, *ib.*, 945-946.

650. Dionisie Areopagitul, *Despre numele dumnezeieşti* (cit. după R. de Fleury /v. nota 631/, t. I, p. X, § 12, pp. 237-238).

651. Nichifor Calist a împrumutat descrierea sa de la Epifanie: *Epistola către Teofil. Despre icoane*; trad. textului lui Epifanie: *Marele Minei* al lui Macarie, 1868, sept., pp. 363 *sq*.

652. Ambrozie de Mediolan, *Despre fecioare*, I, 67.

653. Nichifor Calist, v. nota 651.

654. Iată de ce recunoaşterea sau nerecunoaşterea strigării: „Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuieşte-ne pe noi!" defineşte caracterul ortodox sau neortodox al unei mentalităţi (p. 227, *cf.* nota 640). Faimosul N.N. Nepliuev, care multă vreme a fost suspectat de protestantism, se exprima absolut sincer când se indigna că „această strigare, «mântuieşte-ne pe noi», adresată unei femei simple, i se pare o blasfemie". Da, aşa a fost, este şi va fi inevitabil, dacă Maica Domnului este considerată o „femeie simplă" – dar Ea este Biserica, iar protestantismul nu recunoaşte Biserica şi asta-i tot.

655. Ambrozie de Mediolan, *Despre fecioare; Despre văduve; Despre feciorie; Despre educaţia unei fecioare; Povaţă pentru fecioare; Despre căderea unei fecioare* (P.L. XVI; *Operele lui Ambrozie de Mediolan despre feciorie şi căsătorie*, în trad. din lat. de A. Voznesenski, sub red. lui L. Pisarev, Kazan, 1901).

656. *Despre educaţia unei fecioare*, P.L. XVI, 314 A; trad. rusă (v. nota 168), p. 178.

657. *Despre feciorie*, I, 3, 11; P.L. 191 C; trad. rusă, p. 6.

658. *Despre educaţia unei fecioare*, VII, 50; P.L. 319 A; trad. rusă, p. 184.

659. *Ib.*, col. 319 AB; trad. rusă, pp. 184-185.

660. *Ib.*, XIII, 81, col. 325 A; trad. rusă, p. 193.

661. *Ib.*; *cf.* col. 324 C – 326 A; trad. rusă, pp. 193-194.

662. *Despre fecioare*, II, 2, 6, col. 208 C; trad. rusă, pp. 31-32 (II, 1, 6).

663. *Ib.*, II, 2, 15, col. 210 D; trad. rusă, p. 35 (II, 11, 13).

664. *Ib.*, I, 8, 52, col. 202 C – 203 A; trad. rusă, p. 52.

665. *Despre educaţia unei fecioare*, XIV, 87, col. 326 B; trad. rusă, p. 194.

666. *Ib.*, XIV, 89, col. 326 C – 327 A; trad. rusă, p. 195.

667. De exemplu, *Poveţe pentru feciorie*, X, 66; trad. rusă, pp. 234-235.

668. *Ib.*, XV, 93-94, col. 327 C – 328 A; trad. rusă, pp. 196-197.

669. *Ib.*, X, 67, p. 235.

670. *Despre fecioare*, I, 3, 12, col. 192 A; trad. rusă, p. 7.

671. *Ib.*, I, 5, 22, col. 195 A; trad. rusă, p. 10.

672. *Ib.*, I, 5, 20; trad. rusă, p. 10.

673. *Ib.*, I, 6, 31, col. 197 C; trad. rusă, pp. 14, 15.

674. A.S. Homiakov, *Încercare de doctrină catehetică despre Biserică*, § 9 (*Opere*, Praga, 1867, vol. 2, p. 18).

675. Am în vedere numele de Sofia-Înţelepciune atribuit lui Iisus Hristos la 12 ani, pe când dădea învăţături în Templul din Ierusalim (Tripticul lui Ipatie, în *Curierul de arheologie şi istorie al Institutului de Arheologie*, 1885, fasc. IV, p. 22, tabelul V, 2), şi lui Iisus Hristos împărţind din sfânta pâine şi din potir (icoana cneazului Feodor I. Iaroslavici din Pinsk, 1499-1522, în *Curierul arheologic*, vol. I, p. 193, Moscova, 1867); v.: N. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografice*, Sankt-Petersburg, 1892, p. 375. Dintre variantele excepţionale face parte şi miniatura dintr-un manuscris din secolul al XII-lea sau, poate, din secolul al XI-lea, *Psihomahia* lui Prudenţiu, care este păstrată în biblioteca palatului Saint Pierre din Lyon. Figura care ne interesează se află într-o serie de miniaturi alegorice. Ea îl reprezintă pe Iisus cu un nimb în formă de cruce, şezând într-un segment; faţa este a Domnului la vârsta de aproximativ treizeci de ani, cu barbă. Cu ambele mâini întinse, parcă ar transmite o carte cu mâna dreaptă şi cu mâna stângă, un pergament făcut sul. Lângă El se află o inscripţie cu litere mari: „SANCTA SOPHIA". Conform explicaţiei lui Didron, acest simbol exprimă plenitudinea înţelegerii date de Înţelepciune, deoarece aici sunt prezentate formele cele mai uzuale ale manuscrisului (care este unealta Ei), şi anume sulul şi cartea. După Guillaume Durand (*Rat. div. offic.*, lib. I, cap. 3), în iconografie, proorocii Vechiului Testament ţin în mână un *sul*, iar evangheliştii, ca deţinători ai cunoaşterii depline (nu figurate) a lui Dumnezeu, ţin în mână o carte: volumul ei este mai mare şi conţinutul mai complet, cartea fiind astfel un atribut al înţelepciunii desăvârşite. De altfel, această indicaţie privitoare la simbolismul occidental nu este exactă decât în parte, deoarece se cunosc cazuri când proorocii erau reprezentaţi cu cărţi, iar apostolii cu suluri. Miniatura este reprodusă în cartea lui M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 160-161, fig. 50.

676. Episcopul Visarion (Neceaev), în *Icoanele şi alte imagini sfinte în Biserica Rusă* (în culegerea *Hrana duhovnicească*, ed. a 2-a, Moscova, 1891, p. 284), numeşte această Sofie „de Holmogorî".

677. *Plângerea popii Silvestru de la Buna-Vestire* (Bodianski), *Soboarele moscovite împotriva ereticilor din secolul al XVI-lea, pe timpul ţarului Ivan Vasilievici cel Groaznic*, Moscova, 1847, p. 20. *Actele expediţiei arheologice*, vol. I, p. 248.

678. *Letopiseţul Novgorodului*, III, anul 7050.

679. Tolstoi, p. 241. – Arseniev, pp. 263-264. – Filimonov, pp. 5-6. – Nikolski, p. 291. Aici este descrisă icoana de pe scoarţa *Sinodicului* din secolul al XVII-lea din Novgorod (Muraviev, pp. 553-554; v. nota 704). M-am folosit încă de câteva imagini ale Sofiei din Novgorod: una din Catedrala „Adormirea" de la Lavra Sf. Treime din Serghiev Posad (rândul întâi al iconostasului, icoana a doua din dreapta uşilor împărăteşti); una din Catedrala „Adormirea" din Kostroma (fresca pridvorului, în dreapta intrării, şi fresca zidului nordic al altarului, care este o particularitate remarcabilă a acestei biserici); una din Muzeul bisericesc al Academiei Teologice din Moscova; una din pridvorul lateral al Catedralei „Sf. Treime" din Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad; una din Galeria „Tretiakov" din Moscova (N° 54); o frescă a Catedralei „Adormirea Maicii Domnului" din Moscova; o icoană din Muzeul bisericesc de pe lângă Academia Teologică din Kiev (N° 2570, triptic) şi altele.

680. Dal (v. nota 8, Sankt-Petersburg, 1866, partea I, p. 384, ed. a 3-a, vol. IV, col. 606) dă altă explicaţie. El apropie cuvântul *toroki* sau *toroţi* nu de *toroka* sau *toroko* (cureluşe pentru încins şeaua), ci de *torok*, care, în dialectul din Arhanghelsk, înseamnă „rafale de vânt", „vijelie". De aici rezultă, la Dal, „*toroki* şi *toroţi* (iconogr.) – curentul auzului dumnezeiesc, reprezentat în icoane sub forma unei unde, a unor raze", deşi, mai jos, se indică şi sensul obişnuit de „şnur, panglică". Se mai poate arăta că *torjennîi* sau *torcennîi* (de la *torceat'*, a sta în sus) înseamnă „ridicat în sus, răsucit" (de exemplu: „*usî torjenîe*, mustăţi răsucite") (I.F. Naumov, *Completări şi note la Dicţionarul explicativ al lui Dal*, supl. la vol. XXIV al *Aanalelor Academiei Imperiale de Ştiinţe*, N° 1, Sankt-Petersburg, 1874, p. 37).

681. Există şi o altă interpretare: „cercurile concentrice sau sferele în secţiune, care în icoanele vechi îl înconjoară întotdeauna pe Mântuitor, simbolizau concentrarea tuturor însuşirilor dumnezeieşti în Cel Întâi Născut, cum ar fi: înţelepciunea, atotputernicia, dreptatea, milosârdia, puterea împărătească, puterea, slava şi altele, reprezentate prin cercuri concentrice. Aceste însuşiri mai erau încă reprezentate şi prin trei raze în jurul capului Său, cu numele lui Dumnezeu: «Cel care este (ὁ ˜Ων)»" (V. Arseniev /v. nota 704/, p. 261).

682. I. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografiei şi artei*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 374-375. – I. Pokrovski, *Aprecieri asupra monumentelor iconografiei şi artei creştine*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1900, pp. 426-427, 433.

683. Pentru detalii, v.: Filimonov (nota 704), pp. 15-18.

684. Astfel este icoana Sofiei care se află în chilia stareţului de la Sihăstria Optina. Este o lucrătură fină, probabil italiană (judecând după tehnica picturii şi după inscripţiile greceşti şi slavone, care sunt atât de agramate, încât dovedesc că pictorul nu cunoştea absolut deloc aceste limbi). Exemplare asemănătoare am mai văzut în muzeul bisericesc de pe lângă Catedrala Sionului din Tiflis, la casa mitropolitului de la Lavra Sfânta Treime din Serghiev Posad şi încă în alte câteva locuri.

685. Aşa apar la icoana din Kiev; în icoana descrisă, din pricina imaginilor prea mici, nu se poate distinge totul.

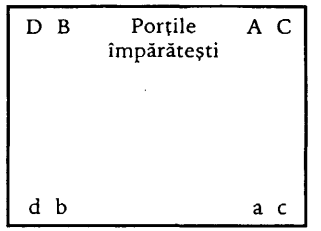
686. Preot A. Sulokki, *Scurtă descriere a tuturor bisericilor din Tobolsk, precum şi descrierea detaliată a Catedralei Sf. Sofia din Tobolsk*, Moscova, 1852. În Catedrala din Tobolsk se află două icoane ale Sofiei: una mare, fixă, şi alta mică.

687. V. detalii la: Filimonov, p. 20; Lebedinţev, pp. 556 *sq.*; Orlovski, pp. 50-52; Bolhovitinov, pp. 16 *sq.*; Tolstoi, pp. 458-460; Muraviev, p. 553 (*op. cit.*, nota 704).

688. Ferecătura este mai recentă.

689. F.I. Buslaev, *Apocalipsele în imagini* (v. nota 290).

690. A.I. Kirpicinikov, *Adormirea Maicii Domnului în legendă şi în artă*, în *Lucrările celui de al IV-lea Congres de Arheologie* (*Odessa, 1888*), Odessa, 1888, p. 227.



691. Din schema alăturată se poate vedea că întregul iconostas al Catedralei „Sf. Sofia" din Kiev este pătruns de spiritul apocaliptic şi de aici putem constata elementul apocaliptic al ideii şi icoanei Sofiei. Icoanele sunt dispuse astfel: *A* – icoana Mântuitorului; *B* – icoana Maicii Domnului cu inscripţia: „Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta", astfel încât Maica Domnului este identificată cu „Mireasa" din *Psalmi* 44, 11 (45, 11 după numărătoarea ebraică); *C* – icoana Sofiei-Înţelepciunea; *D* – grupul din Emaus cu inscripţia: „Sunt aici între ei", adică iarăşi o misterioasă aluzie a cărnii transfigurate. Dar iconostasul capătă un ton particular datorită medalioanelor de sub icoanele enumerate mai sus; din păcate, aceste medalioane sunt greu de distins, din cauza grilajului; *a* – reprezintă opt îngeri în jurul unui altar, cu flăcări; unul din ei toarnă flacăra dintr-o amforă legată cu un lanţ, lanţul fiind înfăşurat aproape de mâna îngerului; alţi doi îngeri primesc trâmbiţe din nişte mâini întinse de după un nor; în sfârşit, ceilalţi sună din trâmbiţe; sub icoană se află inscripţia: „Şi fumul tămâiei s-a suit, din mâna îngerului, înaintea lui Dumnezeu, împreună cu rugăciunile sfinţilor. *Apocalipsa* 8"; *b* – inscripţia: „Şi femeii i s-au dat cele două aripi ale marelui vultur, ca să zboare în pustie. *Apocalipsa* 12". În partea de sus a icoanei este reprezentată în picioare Femeia cu pruncul. Amândoi întind mâinile în sus, spre colţul stâng al compoziţiei, unde se află imaginea unui triunghi ce emană raze de lumină. Femeia este cu capul întors spre dreapta, ca şi cum s-ar ruga pentru o altă Femeie, aflată în dreapta, pe lună. Această a doua figură feminină are pe cap coroană şi pe spate aripi îngereşti. Mâinile îi sunt aşezate ca pentru rugăciune, iar faţa este întoarsă spre stânga, ori spre Femeia cu pruncul, ori spre Triunghi. În partea de jos a icoanei se află un arhanghel, înarmat cu scut şi coif cavaleresc, cu pene de struţ, având în mâna dreaptă un fulger scânteietor, cu care loveşte Fiara cu şapte capete, care este înfăţişată în partea dreaptă, ieşind din abis. Sub arhanghel se află un spaţiu plin de foc, iar în dreapta, adică sub fiară, sunt valuri întunecoase. În sfârşit, sub Triunghiul strălucitor, Simbolul Treimii, deasupra arhanghelului, se află o imagine galbenă (aurie?) cu o inscripţie verticală – însă, din pricina grilajului din faţa icoanei, n-am reuşit să descifrez nici imaginea, nici inscripţia. Am putea presupune că este Ierusalimul Ceresc. Printre altele, fac observaţia că în catedrala de la Kiev se mai află încă o imagine a Sofiei: fresca de deasupra porţii. Iar în Biserica Zecimii, în pridvorul din partea stângă (nordică) a uşilor împărăteşti (datând de pe vremea lui Petru Movilă), se află aceeaşi icoană sofianică a Maicii Domnului, dar fără inscripţie şi fără figurile înconjurătoare; este o replică simplificată a Sofiei din Kiev.

692. „Imaginea Maicii Domnului, de proporţii colosale, reprezentată la capătul absidei noastre, stă pe un postament, având mâinile ridicate în sus, conform modelului cunoscut în iconografia creştină sub denumirea de *Oranta*, iar în scenele Înălţării, ca *imagine a Bisericii pe pământ*. Această dublă caracterizare a figurii feminine din scenele Înălţării se regăseşte în monumente. Începând cu scena de pe uşile Bisericii «Sf. Sabina», unde apostolii Pavel şi Petru pun o diademă pe fiecare figură a Orantei, în documentele de mai târziu, de exemplu în Evanghelia siriacă, vedem aceeaşi figură a Orantei. Pe un vas din oraşului Monza (sec. al VI-lea), deasupra capului Orantei este reprezentat un *porumbel*, care îmbină simbolic scena Înălţării cu Pogorârea Sfântului Duh, pentru a exprima mai bine victoria Bisericii lăsate pe pământ... În documentele din secolele IX-XI, de o parte şi de alta a Orantei nu vedem decât doi apostoli, Petru şi Pavel, ca reprezentanţi ai Bisericii *ex gentibus* şi *ex circumcisione*, care stau lângă ea ca simbol al Bisericii în general (de exemplu, pe o cruce de piatră a bisericii din Novgorod). Ca *simbol al Bisericii*, Oranta este marcată şi de alte semne: într-o miniatură a unei Evanghelii armeneşti din secolul al X-lea de la Mănăstirea Sf. Lazăr, apostolii Petru şi Pavel întind cucernic mâinile acoperite cu o mantie către Oranta, primind parcă sfinţirea. De asemenea, ea stă

adeseori pe un postament, ca la noi, şi aşa cum o găsim într-un manuscris grecesc aflat la Biblioteca Publică Imperială (N° 105), în scena Înălţării dintr-o frescă a bisericii din Staro-Ladoga, în catedrala noastră şi în altele. Alături de scenele unde această figură este caracterizată ca Biserica pe pământ, avem şi exemple unde este caracterizată drept Maria... De aici rezultă deci că, în general, în scenele Înălţării, figura centrală, redată într-un fel sau altul, are atât semnificaţia Bisericii pe pământ, cât şi pe aceea de Maică a Domnului sau, mai precis, *de imagine a Bisericii, redată concret în imaginea Mariei*" (D. Ainalov şi E. Redin, *Catedrala Sf. Sofia din Kiev. Studiul vechii picturi în mozaic şi frescă*, Sankt-Petersburg, 1889, VII, pp. 39-40; sublinierile îmi aparţin). Această imagine de Marie-Oranta apare şi se răspândeşte începând cu anul 431, adică o dată cu Sinodul din Efes, „în virtutea creşterii cultului Maicii Domnului". „Maica Domnului rugându-se" este propriu-zis *Fecioara Maria*, în timp ce Maria cu Pruncul este *imaginea Maicii Domnului*. Preacurata Fecioară era venerată ca *ocrotitoare a regilor*... şi, în general, ca „Fecioara care a ridicat pentru noi preacuratele Sale mâini" (*ib.*, pp. 40 *sq.*). Aşadar, concluzia generală este următoarea: „reprezentarea Mariei între cei doisprezece apostoli din scena Înălţării indică faptul istoric al întemeierii Bisericii şi, prin urmare, Maria apare aici cu sensul simbolic şi tainic de *chip al Bisericii pământene*. Despărţită însă de scena Înălţării, ca un chip separat şi independent, ea primeşte un caracter mai special, *de Ocrotitoare, păstrându-şi însă şi semnificaţia iniţială*. În acest raport cu compoziţia cupolei, în calitate de ocrotitoare în faţa lui Hristos Atotţiitorul, este reprezentată şi în absida altarului din Noua Bazilică. Inscripţia cu caracter general, luată din *Psalmul* 45, 5 al lui David şi executată în mozaic deasupra icoanei Preacuratei Fecioare din catedrala noastră, se raportează la Maria conform sensului literal al textului grecesc. Inscripţia o asimilează *Cetăţii Cereşti*, din care a ieşit Hristos spre a mântui lumea: Ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ οὐ σ'ἀλευθήσεται: βοηθήσει αὐτῇ θεὸς ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, adică: «Dumnezeu este în mijlocul cetăţii, nu se va clătina; o va ajuta Dumnezeu dis-de-dimineaţă». Această inscripţie stabileşte prezenţa permanentă a lui Dumnezeu în Ea, ca Biserică pământeană, şi exprimă ajutorul neîntrerupt pentru membrii Bisericii, a căror ocrotitoare este Ea. Maica Domnului este reprezentată pe un fond auriu. Un bogat omofor de purpură *liliachie* îi cade de pe umeri; veşmântul *liliachiu-închis* este încins şi cade într-o mulţime de falduri. Aceste veşminte le vedem de foarte timpuriu la Maica Domnului: în ele o vedem pe uşile Bisericii «Sf. Sabina». Omoforul are umbre aurii, iar pe margine are o bentiţă aurie şi franjuri de aur; pe frunte şi pe umeri are trei cruci albe, iar pe manşete are câte o cruce aurie... În picioare, Maica Domnului are botine roşii, *de împărătească*, conform obiceiului din Bizanţ care permitea numai persoanelor de origine împărătească să poarte încălţăminte bogată de culoare roşie. Postamentul (σκάμνιον) pe care stă Maica Domnului este semnul evlaviei religioase; el detaşează imaginea Ei şi o înalţă deasupra celorlalte" (*ib.*, pp. 41-42).

693. N.P. Kondakov, *Bisericile bizantine*, Odessa, 1886, p. 28.

694. Filotei, patriarh al Constantinopolului (sec. al XIV-lea), explică Înţelepciunea în spiritul învăţăturii Sfântului Grigorie Palama, şi anume ca „lucrare comună a Treimii celei deofiinţă şi nedespărţită". „Σοφία... ἡ κοινὴ τῆς ὁμουσίου καὶ ἀδιαιρέτου Τριάδος, τῆς μιᾶς φημι καὶ παντοδυνάμου καὶ ἀσυγχύτου Θεότητος, ἔστιν ἐνέργεια" (Episcopul Arsenie, *Trei cuvântări către episcopul Ignatie ale lui Filotei, patriarhul Constantinopolului*, cu explicarea expresiei din parabolă: „Înţelepciunea şi-a zidit sieşi casă" şi altele. Textul grec şi trad. rusă, Novgorod, 1898, pp. 103 *sq.*, III, 3). În esenţă, acest comentariu nu este departe de înţelegerea Înţelepciunii ca Biserică.

695. *Însemnările Societăţii Imperiale de Arheologie*, VIII, 254.

696. Poporul rus a avut marele şi rarul noroc de a primi creştinismul atunci când încă nu se închegaseră trăsăturile caracteristice ale naţiei. Creştinismul nu s-a confruntat aici nici cu o doctrină formată, nici cu vreun cult bogat al vreunei religii; nu a găsit înrădăcinate deprinderi morale sau aspiraţii statale. Însăşi limba, încă neîntinată şi suplă, se lasă cu încredere modelată în vasul harului. Într-un cuvânt, creştinismul nimereşte

în suflete infantile, a căror creştere, a căror organizare lăuntrică ulterioară s-au produs sub conducerea directă a Bisericii. Se înţelege că, format astfel, spiritul popular nu putea să fie în esenţă decât ortodox. Dacă mai adăugăm şi moliciunea naturală a caracterului rus, atunci va fi cu totul explicabil faptul că ortodoxia a putut să-şi pună pecetea pe această ceară, imprimându-se cu toate particularităţile transmiterii, pentru care a fost menit de către Providenţă primul învăţător al slavilor, părintele spiritual al poporului rus, sfântul şi întocmai cu apostolii Constantin, iar în monahism, Chiril. Dar în ce constă specificul structurii *lui* spirituale? Întreaga sa viaţă este impregnată de tonalităţi sofianice. Nu a fost un *avva* palestinian sau egiptean, care şi-a aflat mântuirea în automortificare, ci un om bogat ca un rege, trăit în lux, care, prin felul său de viaţă, nu binecuvântează renunţarea, ci transformarea plenitudinii existenţei. Pentru nevoinţa Sfântului Constantin nu este caracteristică trecerea bruscă de la păcat la puritate, ci continua lui creştere în har. Părintele său Leon, un bogat şi important demnitar, ca şi mama lui, Maria, duceau o viaţă cucernică, îndeplinind toate poruncile lui Dumnezeu. Constantin (nume de rege) a fost *al şaptelea* fiu al lor (şapte este numărul Sofiei). Când mama lui, după naştere, l-a dat doicii să-l hrănească la sân, el nu voia deloc să sugă laptele acesteia, dorind numai laptele mamei (binecuvântarea spiritului familial). După naşterea lui Constantin, părinţii au făcut juruinţă să trăiască în continuare ca frate şi soră şi au trăit astfel până la moarte, *paisprezece* ani (14 = 7 x 2). La vârsta de *şapte* ani, Constantin a avut un vis (sensibilitatea mistică) pe care l-a povestit părinţilor săi în următoarele cuvinte: „Voievodul, strategul oraşului nostru, a adunat toate fetele din oraş şi mi-a spus: «Alege-ţi dintre ele pe care o doreşti, ca ajutoare şi prietenă». Eu, aruncându-mi privirea, m-am uitat la toate şi am remarcat-o pe una, mai frumoasă decât toate, cu faţa *luminoasă*, împodobită cu multe salbe de aur, perle şi alte podoabe; numele ei era *Sofia*. Pe ea am ales-o". Părinţii, înţelegând că Dumnezeu i-o hărăzeşte copilului lor pe Fecioara Sofia, adică Înţelepciunea, s-au bucurat cu duhul şi au început să-l înveţe cu mult zel pe Constantin nu numai cititul, ci şi virtutea plăcută Domnului, adică înţelepciunea duhovnicească. „Fiule, îi vorbeau ei lui Constantin cu cuvintele lui Solomon, cinsteşte pe Dumnezeu şi te vei întări; păstrează sfaturile mele ca să rămâi în viaţă; scrie cuvintele lui Dumnezeu pe tabla inimii tale; spune înţelepciunii: «Tu eşti sora mea!» şi numeşte priceperea prietena ta (*Pilde* 7, 1-4). Înţelepciunea este mai strălucitoare decât soarele şi, dacă o vei avea ca ajutoare, ea te va izbăvi de mult rău." Se ştie ce succes a avut acest tânăr la învăţătură, studiindu-l mai ales pe Sf. Grigorie Teologul. A mai studiat opera lui Homer, geometria, dialectica şi filozofia, îndrumat fiind de Leon şi Fotie, dintre care cel din urmă a fost patriarh de Constantinopol. Pe deasupra, a mai studiat: retorica, aritmetica, astronomia, muzica şi, în general, toate ştiinţele profane, cunoscând, pe lângă greacă, latina, siriaca şi alte limbi. A fost supranumit *Filozoful*. Deşi a fost educat la curte, sub supravegherea directă a împăratului, a avut-o mereu în minte pe prietena sa. Renunţând la o logodnică de viţă nobilă, bogată şi frumoasă, a fost hirotonit preot şi numit bibliotecar la Biserica „Sf. Sofia". Şi tocmai acest ales al Sofiei s-a aflat la originea ortodoxiei ruse. E de mirare oare că Aceea care l-a ales pe Constantin pentru luminarea poporului rus şi l-a îndemnat spre această faptă măreaţă a devenit, mai ales în primele timpuri, ocrotitoarea specială a acestui neofit popor-prunc şi că anume aici icoana Ei a apărut prima dată şi a devenit un odor sfânt al poporului? Nu-i de mirare nici că biserici precum „Adormirea", „Buna-Vestire" şi altele au fost iniţial închinate Sofiei şi abia mai târziu (cum A.P. Golubţov şi-a exprimat de nenumărate ori, faţă de mine, această convingere) au fost atribuite diferitelor momente din viaţa Maicii Domnului. Despre Sf. Constantin, v.: O. Bodianski, *Versiunile ample sau panonice ale „Vieţii" lui Constantin Filozoful* (*Conferinţele Societăţii Imperiale de Istorie şi Antichităţi a Rusiei*, 1863, cartea a II-a, pp. 1-224; 1864, cartea a II-a, pp. 225-398; 1873, cartea I, pp. 399-534).

697. Pokrovski (v. nota 682). – F.I. Buslaev, *Studii istorice*, Sankt-Petersburg, 1861, vol. II: *Despre miniaturile Psaltirii din Uglici*. – E.K. Redin, *Zeii antici (planetele) în manuscrisele ilustrate ale lucrării lui Cosma Indicopeustos* (*Actele secţiei clasice a Societăţii Imperiale Ruse de Arheologie*, vol. I, Sankt-Petersburg, 1904, pp. 33-34). Aici mai sunt enumerate câteva

personificări (Galgala, Ierihon, Gaius, Gebol, Izvorul, Muntele Hemskahor, Εὕρεσις, Φρόνησις, Μεγαλοψυχία etc.) şi apoi sunt studiate cele ale unor planete: Luna, Soarele, Cronos, Afrodita, Zeus, Ares şi Hermes.

698. A.P. Golubţov, *Ritualurile catedralelor* (partea I), Moscova, 1907, p. 23, la note. – În *Slujba Sofiei* (v. nota 714), p. 9, cântarea 4, tropar 2: „Atotînţelepciunea lui Dumnezeu, care este pătrunderea tainelor tuturor oamenilor". – În *Epistola a IX-a*, Dionisie Areopagitul tălmăceşte Atotînţelepciunea prin Pronie.

699. V. detalii la Golubţov, *op. cit.*, pp. 21-24. *Cf. Slujba Sofiei* (v. nota 714), p. 11, canon, cântarea 6, condacul: „Vedem icoana Atotînţelepciunii lui Dumnezeu, a Preacuratei Sale Maici".

700. *Cuvinte ştiute* (v. nota 704), cap. 14, p. 1.

701. Semnificaţia Sfintei Sofia, chestiune atât de firească în descrierea bisericii, este trecută sub tăcere şi de către Arculf, episcop din secolul al VII-lea, a cărui istorisire s-a păstrat în însemnările lui Adamnanon, şi de către Bernard cel Înţelept, un autor din a doua jumătate a secolului al IX-lea, şi de către eruditul episcop Liutprand, care a vizitat de două ori Constantinopolul în anii 948-950 şi 968-969, precum şi de o serie întreagă de autori, până la sfârşitul secolului al XII-lea. Despre chestiunea care ne preocupă nu spun nimic, în însemnările lor, nici occidentalii care au însoţit trupele ce au cucerit Constantinopolul, în particular, nici cel mai eminent dintre ei, Villhardouin, care a descris amănunţit cucerirea Constantinopolului de către latini. Călătorii nordici, ale căror însemnări conţin mărturii curioase despre Constantinopol, nu comunică nimic despre ideea religioasă fundamentală a acestui oraş. Astfel, abatele Nicolae, în *Itinerariile* sale, se limitează la o remarcă: „În Maklagard se află o biserică, numită *Agiosofia*, căreia nordicii îi spun Aegesit, şi această biserică, prin înfăţişare şi dimensiuni, întrece toate bisericile de pe pământ" (Werlauff, *Symbolae*, 10) – şi atât. Nu găsim nimic nici în suplimentul la însemnările sale. Sunt fapte care nu pot să nu provoace stupoarea istoricului! Aceste informaţii le preiau din referatul lui I.I. Sreznevski, *Sfânta Sofia din Constantinopol, după descrierea unui pelerin rus de la sfârşitul secolului al XII-lea*, în *Lucrările celui de-al III-lea Congres de Arheologie din Rusia (Kiev, august 1874)*, Kiev, 1878, vol. I, pp. 105-106. Sreznevski susţine că a examinat toate descrierile „pe care le-a putut găsi" (*ib.*, p. 104).

702. Robert de Clary, *Li prologues de Constantinoble comment elle fu prise* (ed. contelui de Rian: *Li estoires de chians qui conquisent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier*, s.a., p. 67; ed. Hopf: *Chroniques Gréco-Romaines inédites ou peu connues*, Berlin, 1873, p. 67). Textul picard al descrierii Catedralei „Sf. Sofia" şi trad. rusă, la Sreznevski, pp. 107-108 (v. nota 701).

703. După Vl. Soloviov (*Rusia şi Biserica Universală* /v. nota 5/, cartea III, cap. III-V, pp. 325-353, în special pp. 326-327, 328, 331-332, 349), Sofia nu este doar persoana ideală a făpturii, ci şi „substanţa Preasfintei Treimi" (n-o fi vrut să spună: „energia universală" sau „harul universal"?). Nu e necesar să subliniem cât de departe se află una de alta această doctrină a unei substanţe divine separate de Ipostasuri şi învăţătura ortodoxă a lui Atanasie cel Mare, care susţine ferm formula: ἐκ Πατρός, ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Raţionalismul lui Soloviov se divulgă prin faptul că, pentru el, principiul şi fundamentul a toate nu este Persoana vie, nici Ipostasul şi nici Trinitatea Vie ce se autofundamentează, ci substanţa din care provin Ipostasurile. Însă atunci această substanţă nu poate să nu fie recunoscută drept *im*-personală şi, în consecinţă, *obiectuală*. Filozofia lui Soloviov, subtil-*raţionalistă* în formă, este fatalmente o filozofie *a lucrului* în conţinut. Ceea ce susţine Soloviov se apropie indubitabil de sabelianism, spinozism, de teoria lui Schelling, cel puţin în prima sa fază. – Doctrina lui Soloviov despre Sofia şi Sufletul Universal (la el, aceste două persoane sunt când identice, când distincte) este expusă de Voljski (A.S. Glinka), *Problema răului la Vl. Soloviov* (*Probleme de religie*, Moscova, 1906, fasc. I, pp. 211-297); v. nota 5 pentru bibliografie. Trebuie să mai adăugăm: Prinţul E.N. Trubeţkoi, *Concepţia lui Vl. Soloviov asupra lumii*, Moscova, 1913; E.L. Radlov, *Vl. Soloviov*, Sankt-Petersburg, 1913. – Soloviov îl numeşte pe John Pordage (1625-1698) „specialist în problema Sofiei". Într-adevăr, sistemul său teozofic nu este sofianic doar prin origine, ci şi prin conţinut îi este, în mare parte, dedicat Sofiei dacă nu direct, în orice caz tangenţial. Revelaţia pe care a avut-o el în zilele de 21, 22 şi 23 iunie 1675 a descris-o într-o lucrare mică, a cărei traducere rusă în manuscris, păstrată la mine, este intitulată *Sofia, Veşnica Fecioară a Veşnicei Înţelepciuni, care i s-a descoperit lui John Pordage*. Doctrina teozofică a Sofiei este dezvoltată mai ales în *Metafizica divină şi adevărată* (v. nota 126), t. 2, cartea a II-a, cap. 5, secţiunea 3, § 44-58, pp. 202-213.

704. V. detaliile în literatura iconografiei sofianice. Pentru comoditate, indic bibliografia, chiar incompletă, a problemei (asteriscul marchează cărţile şi articolele care conţin exemple de iconografie sofianică): A.I. Nikolski, un articol în *Curierul de Arheologie şi Istorie*, editat de Institutul Imperial de Arheologie, 1906, fasc. 17 (nu am avut ocazia să-l consult); – A.I. Uspenski, *Pictura de icoane în Rusia până la a doua jumătate a secolului al XVII-lea* (*Lâna de aur*, 1906, N° 7-9). – E.K. Redin, *Materiale pentru iconografia bizantină şi rusă veche*, I: *Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu* (*Comunicări şi informaţii de arheologice*, vol. I, 1893). – Contele M.V. Tolstoi, *Icoanele Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu* (*Lecturi pentru suflet şi trup*, 1890, partea I, pp. 240-241; 459-460). – V. Arseniev, *Despre iconografia bisericească* (*ib.*, 1890, partea I, pp. 263-265). – Preot Bogoslovski, *Sfânta Sofia din Marele Novgorod* (*Lectură ortodoxă*, 1877, partea I, pp. 188-189, 191, 201). – Contele M.V. Tolstoi, *Scrisori din Kiev* (*Lecturi pentru suflet şi trup*, 1870, partea a II-a: *Cuvinte ştiute*, pp. 69-71). – Prot. Piotr Orlovski, *Sfânta Sofia din Kiev, astăzi Catedrala Sf. Sofia din Kiev*, ed. a 2-a, 1901. – Saharov, *Studii de iconografie rusă*, cartea a II-a, pp. 30-34. – P.G. Lebedinţev, *Despre Sf. Sofia din Kiev*, în *Lucrările celui de-al III-lea Congres de arheologie* (*Kiev, 1874*), vol. I, Kiev, 1878. – *Idem*, *Sofia Înţelepciunea lui Dumnezeu din iconografia Rusiei nordice şi sudice* (*Trecutul kievean*, vol. 10, 1884, sept., pp. 555-567). – *G.D. Filimonov, *Studii de iconografie creştină rusă. Sofia Înţelepciunea lui Dumnezeu* (*Buletinul Societăţii de artă rusă veche de pe lângă Muzeul Public din Moscova*, N° 1-3, 1874, Moscova, pp. 1-20). – *Cuvinte ştiute despre ceea ce este Sofia Înţelepciunea lui Dumnezeu şi Zicere despre Sfânta Sofia din Constantinopol* (*ib.*, *Materiale*, pp. 1-17). – A.P. Golubţov, *Ritualurile catedralelor şi particularităţile slujbei după ele*, Moscova, 1907, pp. 13-32 *sq.* – *N.V. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele iconografiei, în special ale iconografiei bizantine şi ruse*, Sankt-Petersburg, 1892, pp. 374 *sq.*; XXXV-XXXVI, 207 etc. – Mitropolit Evghenie Bolhovitinov, *Descrierea Catedralei Sofiei şi a Ierarhiei din Kiev*, Kiev, 1825, pp. 16 *sq.* – F.I. Buslaev, *Studii de filologie şi artă populară rusă*, Sankt-Petersburg, 1861, vol. 2, pp 294-298. – Preot Konstantin Nikolski, *Anatemizarea ce se face în prima săptămână a Postului Mare*, Sankt-Petersburg, 1879, apendice, pp. 291 *sq.* – Vl.S. Soloviov, *Ideea de umanitate la Auguste Comte*, IX (*Opere*, vol. 8, Sankt-Petersburg, pp. 240-241). – *E.M. Kuzmin, *Icoana Sf. Sofia şi explicarea ei, Curierul teozofic*, 1909, I, pp. 1-3 (încercare de interpretare a Sofiei în spiritul teozofiei). – Pr. F.I. Titov, *Cuvânt de ziua Naşterii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu* (despre adevărata Înţelepciune a lui Dumnezeu, Sf. Sofia, şi rătăcirile teozofiei actuale) (*Lucrările Academiei Teologice din Kiev*, 1910, oct. 10, pp. I-VII; replică împotriva articolului precedent). – Episcopul Visarion, *Icoanele şi alte imagini sfinte în Biserica Rusă* (în colecţia *Hrana duhovnicească*, ed. a 2-a, Moscova, 1891, pp. 284-286). – A.N. Muraviev, *Simbolica şi antichităţile Catedralei Sf. Sofia din Kiev* (*Suplimente şi opere editate ale Sfinţilor Părinţi*, partea 18, Moscova, 1859, pp. 553-554). – M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris, 1843, pp. 160-161. În lucrările citate se pot găsi indicaţii bibliografice suplimentare.

705. Nu citez decât *o parte* din documente, unele în manuscris. Sunt publicate: *Cuvintele ştiute...* (v. nota 704), pp. 1-5; *Despre icoana Sofiei Înţelepciunea lui Dumnezeu, copie după icoana fixă ce se află în Marele Novgorod* (în mss. Bibliotecii Sinodale, care conţine tâlcuirea Psaltirii de către Atanasie de Alexandria, N° 238). V.: Buslaev, *Studii* (nota 704), pp. 297-298; A.V. Gorski şi K.I. Novostruev, *Descrierea manuscriselor din Biblioteca sinodală*, secţ. II, p. 74; Nikolski, *Anatemizarea...*, *op. cit.*; Preot P. Florenski, *Slujba Sofiei* (v. nota 714); M. Smenţovski, *Materiale istorico-bisericeşti* (v. nota 714).

706. Iconostasul Catedralei „Adormirea" de la Lavra Sf. Treime din Serghiev Posad (v. nota 679). Catedrala a fost sfinţită la 15 august 1585. Citez textul transcris de mine

acum câţiva ani. Însă în cursul ultimei restaurări a catedralei, icoana a fost renovată şi ferecată în argint, iar ferecătura acoperă inscripţia vechii imagini care, după cât mi-aduc aminte, nu prea corespunde actualei imagini. Punctuaţia din text îmi aparţine.

707. Aici se termină ceea ce este scris în stânga Sofiei (pentru privitor) şi începe ceea ce este scris în dreapta.

708. *Culegere de articole polemice, canonice şi istorice*, păstrată în Biblioteca Academiei Teologice din Moscova, N° 10 (175), fol. 199 (verso)-201 al întregului volum, sau fol. 82 (verso)-84 din acest mss.

709. *Apocalipsa tâlcuită în imagini*, tâlcuire de Andrei, arhiepiscop de Cezareea; *ibid.*, N° 11 (16); *Supliment*, fol. 96.

710. *Cartea Alfabetului*, *ibid.*, N° 36 (230), fol. 232-251.

711. V.: *Descrierea manuscriselor slavone ale Bibliotecii Lavrei Sf. Treime din Serghiev Posad*, Moscova, 1878, partea I, pp. 89-90; partea a III-a, p. 214.

712. *Apocalipsa tâlcuită de Andrei de Cezareea cu supliment*, fol. 147, Biblioteca Lavrei Sf. Treime din Serghiev Posad, N° 122 (1829).

713. *Culegere*, *ibid.*, N° 788 (1649); *Cuvântul Sf. Sofia*, p. 220.

714. *Slujba Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu*, editată (după mss. Bisericii Sofiei din Moscova, care se află la Liubianka) de Pr. P. Florenski, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1912, p. 42 (= *Curierul teologic*, 1912, N° 2). V. şi: Episcop Visarion, *op. cit.*, p. 286, nota 1. – Nu se cunoaşte cine este autorul slujbei Sofiei. Exista deja la începutul secolului al XVIII-lea. În preajma lunii noiembrie 1707, fraţii Ioanichie şi Sofronie Lihudis au corectat această slujbă şi au rescris prologul, stihirele şi canonul în cinstea Sofiei. Mitropolitul Iov a trimis această lucrare corectorului Teodor Policarpov de la Tipografia din Moscova, „ca să vadă şi să corecteze cum îi place" (Stroev, *Dicţionar biblic*, pp. 190-191; *Pelerinul*, 1861, cartea I, p. 125). „Troparul şi condacul Sofiei cu însemnări despre icoanele şi Catedrala din Novgorod şi ziditorii ei", corectate de fraţii Lihudis, sunt menţionate în inventarul cărţilor mitropolitului Iov (*Inventarul arhivei Sfântului Sinod*, vol. I, nota 8, p. XCV). Totuşi, noua slujbă nu le-a plăcut tuturor şi de aceea Ioanichie Lihudis a scris un răspuns la „critica slujbei celei noi a Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu" (*ib.*, pp. XCIII, XCIV) (Aceste informaţii le împrumut din cartea lui M. Smenţovski, *Fraţii Lihudis*, Sankt-Petersburg, 1899, pp. 349-350). În septembrie 1708, Ioanichie Lihudis a terminat noua sa lucrare *Cuvânt solemn pentru Sofia, Înţelepciunea lui Dumnezeu*. Este un tratat în parte istorico-arheologic, în parte dogmatic. Scopul autorului este de a explica de către cine şi când a fost construită în Constantinopol „preamăreaţa, preaslăvita şi renumita biserică închinată Sofiei, Înţelepciunea lui Dumnezeu... cine i-a dat... această denumire şi de ce Înţelepciunea lui Dumnezeu şi Tatăl ne este arătată cu faţa ca de foc, cu aripi de vultur, cu coroană şi sceptru, cu veşminte bisericeşti şi cu diferite alte însemne... stând pe tron împodobită şi zugrăvită astfel pe icoane". Judecând după încheierea *Cuvântului*, presupunem că acesta a fost rostit de la amvonul bisericii ca o cateheză (M. Smenţovski, *op. cit.*, pp. 364-367. Tot aici este dat şi conţinutul acestui *Cuvânt*. Textul său original este tipărit după mss. N° 244 al Muzeului Rumianţev din Moscova, în cartea lui Smenţovski, *Materiale istorico-bisericeşti*, Sankt-Petersburg, 1899, pp. 5-32). Profit de ocazie şi îmi exprim recunoştinţa faţă de N.L. Tunitki, care m-a informat că fraţii Lihudis sunt autorii slujbei Sofiei.

715. *Slujba Sofiei*, p. 6.

716. Nikolski, *Anatemizarea* (v. nota 704), p. 292. – Buslaev, *Studii istorice* (v. nota 697), vol. II, p. 297.

717. *Slujba Sofiei*, cântarea I, tropar 3: „Cu toată inima vom căuta Înţelepciunea lui Dumnezeu întrupată în Preacurata Fecioară" etc.

718. Aici, mai mult ca pe oricare altul, dar şi în mod cu totul deosebit, trebuie să menţionez enigmatica figură a lui A.N. Schmidt.

719. Vl. Soloviov, *Ideea de umanitate la Auguste Comte*, IX (*Opere*, vol. 8, Sankt-Petersburg, pp. 240-241). Pentru a completa cele afirmate mai înainte, remarcăm că *înaripareа* Înaintemergătorului înseamnă că „această persoană luminată, ridicată la rang de înger, este desprinsă de viaţa sa pământească. Maica Domnului cu aripi este de asemenea o persoană ridicată la cele de Sus şi se află în afara cercului pământesc al actelor istorice" (Buslaev /v. nota 704/, p. 295).

XII. Scrisoarea a XI-a: *Prietenia*

720. Această problemă va fi studiată mai amănunţit în articolul: *Despre tipurile de creştere*.

721. Detalii şi demonstraţii asupra uzului clasic al verbelor iubirii şi al derivatelor lor v. la J.H. Schmidt, *Synonimik d. griechischen Sprache*, III, Leipzig, 1879, N° 136, § 476-491; N° 134, § 463-471; N° 135, § 471-474. V. şi Aristotel (v. nota 727).

722. Curtius (v. nota 13), 4-te Auf., S. 172, N° 122.

723. Prellwitz (v. nota 13), S. 2: ἀγαπάω.

724. Boisacq (v. nota 13), I, pp. 3-4: ἀγα- şi p. 6: ἀγαπάω. Tot aici se găsesc citatele exacte ale criticilor lui Prellwitz.

725. Aristotel, *Retorica*, 1, 11; *Opera* (v. nota 37), vol. 2, col. 1, 17-21.

726. Cuvintele: τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστιν αὐτὸν δι' αὐτὸν sunt redate într-o traducere franceză prin expresia: *„être aimé signifie être chéri pour son mérite personnel"*, adică exact contrar traducerii noastre, deşi e aproape sigur că traducătorul a vrut să spună acelaşi lucru ca în versiunea noastră. V. *La Rhétorique d'Aristote*, grec-français, trad. nouv. par M.E. Gros, Paris, 1822, p. 155.

727. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 3 (v. nota 37), p. 1095, col. II; 1096, col. I.

728. Trebuie să remarcăm că nu ţin aici cont de întrebuinţarea originală a lui ἐρᾶν, ἔρως şi a derivatelor la Platon, care le-a dat aspecte gnoseologice şi ontologice, precum şi un conţinut mai spiritualizat. Pentru uzul cuvintelor la Platon, v.: Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, 1835, vol. I, pp. 822-829, 830-831.

729. Dal (v. nota 8), vol. I, col. 1716 (= ed. 1863, p. 618).

730. Mikuţki (v. nota 10), pp. 33-34.

731. Amănunţit şi demonstrat, v. uzul biblic al verbelor iubirii la: Cremer (v. nota 18), Gotha, 1902, § 10-15, 15-19, 20; S. Smirnov, *Observaţii filologice asupra limbii neotestamentare comparate cu cea clasică, la lectura Epistolei ap. Pavel către Efeseni*, Moscova, 1873, pp. 31-36. – *A Concordance to the Greek Testament*... edited by Rev. W.F. Moulton... and Rev. A.S. Geden... Sec. ed., Edinburgh, 1899, pp. 6-8, 990-991.

732. Dacă sfinţii mistici nu se temeau să utilizeze un cuvânt net condamnat în epocă de către societate, înseamnă că aveau motive lăuntrice foarte solide pentru o expresie atât de curajoasă, deci nu găseau alt cuvânt mai potrivit.

733. Până în ultimul timp, filologii autorizaţi defineau ἀγάπη ca *„vox solum biblica et ecclesiastica"*, *„vox mere biblica"*, *„der Profan-Gräcität völlig fremd"*, *„vox profanis ignota"*. Totuşi, noile descoperiri în papirologie au obligat recunoaşterea, cu un grad mai mare de verosimilitate, că acesta este un cuvânt din limba vorbită. Astfel, în scrisoarea unui oarecare Dionis către Ptolomeu, descoperită în arhivele Serapeumului (*pap. par.* 49, 3),

care datează din perioada 164-158 î.H., se găseşte cuvântul ἀγάπη (G.A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg, 1895, S. 80; se citează şi textul; Deissmann, *Neue Bibelstudien*, S. 27). Se mai cunoaşte un caz de utilizare a acestui cuvânt, datând din secolul I î.H. (Deissmann, *Licht vom Osten, Das Neue Testament...*, Tübingen, 1909, SS. 48 *sq.*). Astfel, chiar dacă face parte dintre ἅπαξ εὑρημένα, nu este în nici un caz dintre ἅπαξ εἰρημένα (*ib.*, S. 48).

734. Arnoldi Geulincx Antverpiensis, *Ethica*, tract. I, cap. 1, *Amor*, 1-8 (*Opera Philosophica*, recognovit G.P.N. Land, Hagae Comitum, 1893, vol. III, pp. 9-14); *id.*, *Annotata ad Ethicam*, pp. 154-163.

735. Un asemenea roman este descris la J. Bois, *Le Monde invisible* (v. nota 253). Această iubire mai este descrisă în *Îngerul de foc* al lui V. Briusov şi în numeroase alte opere literare şi autobiografice.

736. Fac o ipoteză, căci la Geulincx (*op. cit.*, t. III, p. 163, 10 sup. in *Annot. ad Eth.*) este: *„neque amor dilectionis, neque amor affectionis"*, ceea ce nu are sens, pentru că este acelaşi lucru; este clar că *amor affectionis* trebuie citit *amor effectionis*. Această corectură a notei este în deplin acord cu sensul pasajului corespondent din textul de bază, la care se face trimitere în pasajul corectat (*Ethica*, trat. I, cap. I, § 1, 2, t. III, p. 10).

737. Sf. Metodiu, *Banchetul celor zece fecioare sau despre feciorie* (*Opere complete*, trad. din gr. sub red. prof. E. Loviaghin, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1905). – V. nota 246.

738. Sohm (v. nota 586).

739. Despre agape: P. Sokolov, *Agapele sau serile de dragoste în lumea veche creştină*, Serghiev Posad, 1906. – F.X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, Freiburg i./B., 1880, Bd. I, § 25-27. – H. Leclercq, *Agape* (*Dict. d'archeol. chr...* par F. Cabrol /v. nota 25/, t. I, col. 775-848, cu ilustraţii şi o bogată bibliografie). – Despre vestigiile agapelor la gruzini şi armeni: N. Marr, *Urme de ἀγάπη la armeni* (*Orientul creştin*, vol. I, fasc. I, Sankt-Petersburg, 1912, pp. 41-42).

740. Această derivare este indicată, printre altele, în *Însemnări filologice*, 1888, p. 2. Despre caracterul ei incert: Walde (v. nota 20), S. 313; Curtius (v. nota 13), S. 303; Prellwitz (*ib.*), S. 341, care o respinge ferm.

741. În contemporaneitate, † N.N. Nepliuev a impus necontenit şi neobosit importanţa categorică pe care o are pentru Biserică fraternitatea organizată sistematic. Orice părere am avea despre realizarea concretă de către el a „Frăţiei muncii", nu-i putem refuza meritul de a fi înviorat acest fundament al vieţii bisericeşti. V. *Operele* sale. Despre el, culegerea panegirică: *Nepliuev, nevoitor al pământului rusesc. Coroană pe mormânt*, Serghiev Posad, 1908 (= *Creştinul*, 1908).

742. Neîndoielnic, iniţial, creştinismul era ţinut într-un mare secret, care, prin atitudinea sa exterioară, se asemăna cu cel al misterelor. Tainele botezului, mirungerii, hirotoniriı şi împărtăşaniei, liturghia, învăţătura despre Sfânta Treime, simbolul credinţei şi Rugăciunea domnească – aceste opt taine li se transmiteau numai iniţiaţilor şi existau numeroase reguli de tăcere cu privire la ele, şi anume: „ἐπίκρυψις σιωπή, ἀπροσηγορία, τὸ κρύβδην, ἀδημοσίευτον, μυστήριον, γνῶσις ἀπόρρητα, μυστηριοκρυψία, δόγμα, τρόπος παιδείας, *occultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum*" şi *„disciplina arcani"*, termen inventat în secolul al XVII-lea de către Th. Geier (Augusti, *Handb. der christ. Archäologie*, Leipzig, 1836-1837, Bd. I, S. 93). Totuşi, păstrarea secretului, atestată de o serie întreagă de mărturii, nu era doar o modestie asumată. Nu, ci de la „co-părtaşii la taină, συμμύσται" (Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni* 12, 2; Funk /v. nota 320/, § 84), adică de la cei iniţiaţi în tainele sale, Biserica pretindea tăcere severă şi încălcarea acesteia era luată drept trădătură caracteristică a comunităţilor eretice. Din pricina acestor reguli s-a amplificat, în parte, limbajul simbolic al creştinismului vechi, pe care Fericitul Teodoret (secolul al V-lea) l-a numit „κεκρυμμένος καὶ μυστικὸς λόγος". Asupra importanţei pe care o avea *disciplina arcani* pentru creştinismul vechi a insistat în mod deosebit

† contele A.S. Uvarov (*Simbolica creştină*, ed. postumă, partea I, Moscova, 1908; pp. 3-7: mărturii şi reguli cu privire la *disciplina arcani*). V.: F.X. Kraus, *op. cit.* (v. nota 739), Bd. I, § 74-76, Peters, *Arcandisziplin*. Dar, pe lângă acest ezoterism exterior şi, ca să spunem aşa, grosier al Bisericii există şi unul mult mai subtil. Este vorba despre natura tainică a vieţii ei pentru orice neiniţiat, adică existenţa în Biserică a unei organizări speciale a sufletului, fără de care Biserica nu poate fi înţeleasă şi percepută corect şi care se transmite doar în continuitatea tradiţiei *vii* a Bisericii. În acest sens, putem vorbi de o anume analogie dintre viaţa Bisericii şi misterele antice, în cadrul cărora se transmitea, de asemenea, un sentiment al lumii şi al sinelui cu totul deosebit. Câte ceva despre raporturile lăuntrice dintre mistere şi creştinism se poate găsi la: R. Steiner (v. nota 119). – *Idem*, *Calea spre iniţiere*, Kaluga, 1911. – Ed. Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, 4-me éd., Paris, 1907. – Ed. Schuré, *Les grands initiés*, Paris, peste zece ed.; există o trad. rusă: *Marii iniţiaţi*. – G. Wobbermin, *Religions-gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums dur das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896. – G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894. – Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra* (autor. deutsche Ausg. v. G. Geurich, Leipzig, 1903).

743. Ad. Trendelenburg, *Zur Gesch. des Wortes Person* (*Kantstudien*, XIII, SS. 1-17). – R. Eisler, *Wörterbuch d. Philos. Begr.*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 2, SS. 989-993, *Person*. – Stern (v. nota 2).

744. Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Text with crit. apparatus, published by the Brit. and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 27.

745. Dualul este un număr feminin. De aceea „doi" formează o moleculă de receptivitate feminină, mistic impresionabilă, atât în privinţa binelui (dacă ascultă de Dumnezeu), cât şi a răului (dacă ascultă de Diavol). Dar, în orice caz, în psihologia diadică (contrar psihologiei unitare şi trinitare) există, neîndoielnic, un fel de „moliciune", o facultate de a „absorbi în sine" adierile de dincolo. Viaţa diadei este viaţa sentimentului, dar fără controlul raţiunii. Unu înseamnă voinţă, doi – sentiment, trei – raţiune.

746. V. nota 586.

747. V. nota 21.

748. Despre realitatea ontologică şi sensul mistic al Numelui Iisus, v.: Pr. Ioan de Kronstadt, *Viaţa mea în Hristos* (v. nota 46). – *Filocalia*, mai ales vol. 5, consideraţiile lui Calist şi Ignatie Xanthopoulous. – *Povestirile sincere ale unui pelerin* (v. nota 565). – *Din povestirile unui pelerin despre acţiunea harică a rugăciunii lui Iisus*, Serghiev Posad, 1911. – Schim. Ilarion, *În munţii Caucazului*, ed. a 3-a, Kiev, 1912. – Ieroschim. Antonie (Bulatovici), *Apologia credinţei în Numele „Iisus"*, Biblioteca de religie şi filozofie, Moscova, 1913. – (Monah Pavel Kusmarţev), *Ideile părinţilor Bisericii despre Numele lui Dumnezeu. Documente pentru clarificarea controversei teologice atonite*, Sankt-Petersburg, 1913. – *Documente pentru controversa asupra cultului Numelui lui Dumnezeu*, fasc. I, Biblioteca de religie şi filozofie, Moscova, 1913. – Lucrări cu caracter polemic: F.E. Melnikov, *În mrejele ereziilor şi blestemelor*, Moscova, 1913. – *Buletinul Bisericii*, an XXVI, 1913, N° 20 (epistola sinodală şi articolele arh. Nikon, Antonie şi E. Troiţki). – Celelalte publicaţii, mai ales imensul număr de articole de ziare, sunt de importanţă secundară. – V. şi: Ep. Teofan, v. notele 251, 21.

749. Petrus Bungus Bergomatus, *Numerorum Mysteria*, Lutetiae Parisiorum, 1618. – A.I. Sadov, *Numerele semnificative*, Sankt-Petersburg, 1909 (= *Lectură creştină*, 1909-1910); v. bibliografia. – V. şi: Baron D.O. Schepping, *Simbolismul numerelor*, Voronej, 1843 (= *Buletinul filozofic*). – Hellenbach, *Die Magie der Zahlen*, 1882. – L. Keller, *Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben*, Leipzig u. Jena, 1906 (= *Vorträge u. Anfsätze aus d. Comenius-Ges.*, XIV, 2).

750. *Ib.*

751. Aşa o consideră aproape toţi comentatorii. O parte din numeroasele tentative de comentariu, după cum ne informează Trench, sunt enumerate în cartea lui Schreiter,

Explic. Parab. de improbo oeconomo, Lipsiae, 1803; în rusă: Trench, *Explicarea pildelor Domnului nostru Iisus Hristos*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1888, pilda 25, pp. 356-378. – Filaret, mitropolit al Moscovei, *Cuvinte şi discursuri*, vol. III, culegerea II, 1861, p. 362. – M.M. Tareev, *Fundamentele creştinismului*, vol. II, pp. 364-366 (= *Curierul teologic*, 1904, mai, pp. 149-160). – I.P. Iuvacev, *Tainele Împărăţiei Cereşti*, partea I, Sankt-Petersburg, 1910, pp. 134-144. – O.D. Durnovo, *Aşa a spus Hristos*, ed. a 2-a revăzută şi adăugită, Moscova, 1912, pp. 48-52, 270-271. – Mai există studii ale lui M.D. Muretov şi ale prot. T. Butkevici.

752. Această explicaţie ne este furnizată de către slavofili, pe care i-au urmat şi unele şcoli de teologie. Citām la întâmplare: I.F. Samarin, *Iezuiţii şi atitudinea lor faţă de Rusia* (*Opere*, vol. VI, Moscova, 1887). – Ep. Serghie, *Doctrina ortodoxă a mântuirii* (v. nota 282).

753. Experienţa existenţei ca bine (binefacere, dar) este embrionul demonstraţiei ontologice a existenţei lui Dumnezeu în forma naivă a lui Anselm de Canterbury sau în fina argumentaţie a lui Schelling (*Philosophie d. Offenbarung*, „Samtl.", 1858, Abth. II, Bd. 3, *Introducere*). Aceeaşi idee constituie centrul concepţiei despre viaţă a lui F.M. Dostoievski. De aceea este absolut neîntemeiat răspunsul pe care A.I. Vvedenski i-l dă lui S.S. Glagolev, care apără argumentul ontologic. Problema e că „răul realizat" este *mai puţin* real decât cel nerealizat, realitatea sa este transparentă şi prin „realizarea" sa răul doar se autoexilează din domeniul existenţei în întunericul exterior (S.S. Glagolev, *Credinţa şi cunoaşterea*, în *Credinţa şi raţiunea*, 1909, N° 21. – A.I. Vvedenski, *Logica* /v. nota 87/, p. 404, notele).

754. M.D. Muretov, *Iuda-trădătorul*, IV, I, (*Curierul teologic*, 1905, iul.-aug., p. 551).

755. Pentru amănunte şi justificarea acestor cupluri, *ibid.*, pp. 551-553.

756. „Legenda nu greşeşte cum greşesc istoricii, căci legenda este însăşi realitatea, purificată în purgatoriul timpului de tot ce este fortuit, luminată artistic pentru a deveni idee, ridicată la ragul de *tip*. «Legenda este tradiţia vie, aproape întotdeauna mai adevărată decât ceea ce numim istorie», spune Augustin Thierry. Legenda este istorie prin excelenţă, căci «poezia este mai apropiată de filozofie şi mai plină de conţinut decât istoria», după cum mărturisea şi cel mai lucid dintre filozofi, părintele ştiinţei contemporane, Aristotel" (P. Florenski, *Strămoşii înţelepciunii*, *Curierul teologic*, 1905, mai).

757. Aug. Mommsen, *Athenae christianae*, Lipsiae, 1878, p. 135.

758. Şestakov (v. nota 263), pp. 151, 157, 187, 250 (= *Analele Universităţii din Varşovia*, 1910, N° 10, 4). Lista este cea a lui Şestakov, iar numele din paranteze sunt date după Mommsen.

759. Fericitul Ieronim, *Comentarii la Marcu*, 2 (v. nota 761).

760. Fericitul Augustin, *Probleme evanghelice*, 2, 14, v. nota 761.

761. V. colecţia de canoane sinodale şi monastice asupra necesităţii ca monahii să fie mereu câte doi: A. Dad. Alteserra, *Asceticon sive originum rei monasticae libri decem...*, rec. C.F. Glück, Hale, 1782, lib. VI, cap. X, pp. 558-561. – *Vechile regulamente monastice ale Cuv. Pahomie Cel Mare, ale Sf. Vasile cel Mare etc., adunate de Ep. Teofan*, Moscova, 1892. – Obiceiul monahal de a umbla câte doi este ilustrat, printre altele, de următoarea anecdotă relatată de Konrad Zeltis într-una din epigramele sale (IV, 53), cu referire în titlu la Albert cel Mare: doi călugări au fost surprinşi de furtună; pe unul trăsnetul l-ar fi făcut scrum, lăsându-i totuşi mantia întreagă; celălalt s-a ales cu mantia arsă, dar a scăpat nevătămat. Cel din urmă, nemaivăzându-şi tovarăşul, s-a îmbrăcat cu mantia lui şi la mănăstire a spus că tovarăşul său de drum a fost probabil luat şi trăieşte în cer (G. Senger, *Observaţii critice la textul epigramelor lui K. Zeltis*, 96; *Revista Ministerului Educaţiei Naţionale*, partea XXXVI, 1911, nov., secţ. filologie clasică, p. 540).

762. Clement Alexandrinul, *Care bogat se va mântui?*, 32; P.G. IX, 620.

763. Clement Romanul, *A doua Epistolă către Corinteni*, 12, 2; v. nota 136, S. 74.

764. V. pp. 195-200.

765. Clement Romanul, *op. cit.*, 12, 3-6, SS. 74-75.

766. Grigorie Teologul, *Distihuri gnomice*, 97-98; P.G. XXXVII, 923.

767. Grigorie Teologul, *Cuvântul XI*, spus Sfântului Grigorie de Nyssa, fratele lui Vasile cel Mare; P.G. XXXV, 831 B C. *Cf.* Maxim Mărturisitorul: „Nimic nu este mai preţios decât un prieten credincios".

768. Grigorie Teologul, *Cuvântul VI, Despre pace*, 1; P.G. XXXV, 728.

769. V. nota 767, col. 833 C.

770. Grigorie Teologul, *Epistolă de îndrumare către Hellenios. Despre monahi*, pp. 231-132; P.G. XXXVII, 1468.

771. Grigorie Teologul, *Cuvântul XXIII. Despre pace*, 3; vezi, în general, tot textul.

772. Talasie (v. nota 54), prima sută de capete, 1.

773. *Ib.*, 5.

774. Vasile cel Mare, *Regulile expuse pe larg*, 3; P.G. XXXI. *Răspuns la întrebarea despre iubirea aproapelui*; P.G. XXXII, 917 A şi, în general, întregul capitol, 915 C – 917 D.

775. Pentru a evita confuziile, cred că nu este de prisos să amintesc că obiectul veritabil al consideraţiilor noastre este viaţa lăuntrică şi nu lingvistica. Iată de ce aici, ca şi în multe alte pasaje, se fac trimiteri (pe un anumit ton) la etimologiile considerate suspecte sau, cel puţin, insuficient stabilite. Teoriile lingvistice nu sunt pentru noi argumente propriu-zise. (De fapt, asemenea argumente sunt oare posibile în problemele vieţii lăuntrice? Şi dacă sunt posibile, sunt oare necesare acolo unde *însăşi viaţa* vorbeşte mai elocvent decât orice argument?) Dar dacă nu sunt argumente, atunci ce sunt? Desigur, *simboluri sui generis*. Şi nu este chiar atât de important să ştim în ce măsură aceste simboluri sunt aprobate de lingviştii contemporani; căci trăirile vieţii lăuntrice sunt pentru toate timpurile şi popoarele, iar opiniile ştiinţifice ţin de moda curentă şi schimbătoare, care nu este cu nimic mai constantă decât aceea a pălăriilor de damă sau a manşetelor. Şi dacă *modestia* interzice să rămânem prea mult în urmă faţă de ceea ce, la un moment dat, acceptă toată lumea, atunci cu atât mai puţin autoconservarea poate să admită goana deşartă după „ultimul răcnet" al modei feminine la pălării şi masculine la tendinţele ştiinţifice. Deci dacă o anumită simbolică *se potriveşte* cu obiectivul nostru imediat, ne permitem să nu fim îngrijoraţi de ceea ce vor spune lingviştii în legătură cu ea.

Mai mult chiar. Sprijinindu-ne pe cea mai mare autoritate a filozofiei, pe autoritatea lui Platon, urmându-i exemplul, n-am face efortul să apelăm la nişte principii ale lingvisticii, pe care, la timpul şi locul potrivit, au fost sau vor fi combătute: chiar şi ca *ancilla theologiae*, filozofia nu este, totuşi, *ancilla scientiarum*; în raport cu ştiinţa, ea este *Domina*. Filozofia *creează* limba, nu o studiază. Să spunem direct: conform expresiei clasicizate a lui Humboldt, limba nu este un lucru inert, nu este ἔργον, ci activitate mereu vie, ἐνέργεια. Cuvântul se întemeiază continuu şi aceasta este esenţa lui. Prin urmare, cuvântul este ceea ce creatorul de limbă, poetul sau filozoful, îi hărăzeşte să fie. „Forma exterioară a cuvântului", adică *fonemul* lui împreună cu *morfemul*, există numai datorită inimii lui, a *sememului*, şi în afara acestuia, nu este cuvânt, ci un proces fizic; sememul nu ţine cont *decât într-o anumită măsură* de forma sa exterioară, dar nu este nici pe departe sclavul ei. Să explicăm printr-un exemplu. Oare poetului îi este interzis să-şi îmbrace concepţiile creatoare în haina unor termeni şi teorii ştiinţifice încă nerecunoscute sau deja depăşite? „Inima de mamă este prezicătoare." Spunând acest lucru, suntem oare obligaţi să tragem temători cu ochiul la teoria emoţiilor a lui James Lange şi să-i solicităm o justificare? Sau expresia: „atmosfera spirituală era plină de electricitate" aşteaptă verdictul fizicii?

La fel şi filozoful, mai mult din politeţe decât la modul serios îşi pleacă urechea la poveţele lingvistului. Dar dacă, pentru propria sa linişte, lectorul pretinde neapărat un

raţionament „ştiinţific", noi, în măsura puterilor noastre, îl vom satisface, fie şi prin administrarea unei capsule de *Sacchari albi* („obligatoriu la o jumătate de oră după masă!").

Cuvântul rus *priatel'* (prieten) a fost derivat de unii de la verbul de diateză activă *priati* (a primi) cu rădăcina *imu* şi prezentul *priemliu* (primesc) (v. *Dicţionarul etimologic* al lui Reif). Interpretarea cuvântului *priatel'* în sensul de *priemliuşcii* (care primeşte) nu este străină, se pare, cărţilor liturgice, măcar sub forma unui joc de cuvinte. Astfel, în stihira litiei de la Naşterea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu se cântă: „Mamă şi Fecioară şi *priatelişce* (receptacul) de Dumnezeu", iar în apostih („Slavă... Şi acum...") este numită: „Templu sfânt, *priatelişce*, al Dumnezeirii". De altfel, nu este nevoie să afirmăm că aici are loc o apropiere de sens între „cea care l-a primit în sine pe Dumnezeu" şi „prietenul lui Dumnezeu". Dar ulterior, verbul *priati*, aflat la baza cuvântului *priatel'*, a fost recunoscut drept un verb special, chiar cu rădăcina consonantă *imu*, şi anume drept verb de diateză *medie*, având ca formă de prezent *priaiu*. De la el derivă toată familia de cuvinte înrudite şi ca sens, şi anume (transcrierile care urmează nu sunt toate exacte, din pricina absenţei semnelor diacritice): *przyjac, sprzyac, przyja-je* (pol.); *práti, priti, preji* (ceh.); *prii, prieten, prêten* (= *amicus*) (rom.) etc.; *cf.* sanscr.: *pri, pri-na-ti, prij-a* (drag prieten), *-ajate, práj-ás* (dragoste), *pri-ti-s, prè-tar-, pri-jamana*; zend.: *fry-a*; got.: *frij-on, frij-ond-s*; alt hoch Deutsch: *fri-unt, fri-u-dil*; lituan.: *pri-é-tel-is*; germ.: *Freund, frei,-en, Frei-her* (mire), *Frei-tag* (= *Veneris dies*) etc. V.: Şimkevici (v. nota 11), pp. 26-27: *priat'*. Goreaev (v. nota 7), pp. 280-281: *priatel'*.

776. F.I. Tiutcev, *Poezii*, Edit. Arhiva Rusă, Moscova, 1894, p. 269.

777. A.S. Homiakov.

778. *„Tanto nostri (sc. M. Minuccii Felicis) semper amore flagraverit* (Octavius), *ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam"* (Minucius Felix, *Octavius*, I, 11; P.L. III, 233 A; v. întreg cap. I).

779. *„Nec enim possent in amicitia tam fideli cohoerere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia"* (Lactanţiu, *Despre moartea persecutorilor*, 8; Lucii Coleii Lactancii Firmiani, *Opera Omnia*, ed. Io. Ludolph. Bünemann, Halae, 1765, t. 2, p. 234).

780. Aristotel, *Retorica*, II, 8 (*Aristotelis Opera*, ed. Acad. Reg. Borussica, vol. 2, Berolini, 1831, pp. 1385-1386). *La Rhétorique d'Aristote* (v. nota 726), pp. 286-295.

781. *Teatrul lui Euripide*, trad. de I.F. Annenski, vol. I, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 351-412: *Heracles*. O analiză foarte interesantă a acestei tragedii, *ib.*, pp. 415-448: *Mitul şi tragedia lui Heracles*, mai ales pp. 442-447.

782. Maxim Mărturisitorul, *Despre iubire*, 4; P.G. XCIII, 1072 A.

783. Citat după lucrarea lui S. Zarin.

784. Platon, *Banchetul*, 209 b; 210 a etc.

785. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola a doua către Tesaloniceni. Cuvântul II*, 439; P.G. LXII, 406; şi, în general, partea a III-a şi a IV-a a acestui cuvânt (col. 402-406), consacrate elogierii prieteniei.

786. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola I către Corinteni. Cuvântul XXIII*, 3; P.G. XLI, 280.

787. S. Nilus, *Secerişul vieţii. Grâul şi neghina* (*Convorbire populară la Lavra Sf. Treime*, cartea 46), Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1908, p. 30.

788. *„Virtutea* acţionează cu măreţie în numele legilor, *fanatismul*, în numele idealului său, *iubirea*, în numele obiectului său. Din prima categorie ne alegem legiuitorii, judecătorii, regii, din cea de-a doua – eroii, şi numai din cea de-a treia ne alegem prietenii. Pe cei dintâi îi respectăm, pe cei din a doua categorie îi admirăm, iar pe cei din urmă îi iubim" (Schiller, *Scrisori despre Don Carlos. Scrisoarea XI*, *Opere* traduse de scriitori ruşi sub red. lui S.A. Vengherov, Sankt-Petersburg, 1902, vol. 4).

789. Platon, *Phaidros*, 255 D (v. nota 38), p. 719.

790. Schiller, *Scrisori despre Don Carlos*, III; *loc. cit.*, p. 244.

791. Schiller, *Don Carlos*, actul II, scena 2, trad. de F.M. Dostoievski (*ib.*, 1901, vol. 2, p. 105).

792. Homer, *Odiseea*, XVII, 217.

793. Fr. Nietzsche.

794. Schiller, *Scrisori filozofice. Dragostea*; *loc. cit.*, vol. 4, p. 234.

795. *Ib.*, p. 233.

796. Platon, *Lisis*, 221 e (v. nota 38), p. 554: „ὑμεῖς ἀρ' εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῇ ἐσθ ὑμῖν αὐτοῖς, dacă sunteţi prieteni unul cu altul, atunci sunteţi prietenii *voştri* prin fire"; *ib.*, 222 a, p. 554: „τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν, prin firea *proprie* apare necesară apropierea în prietenie".

797. V. p. 114.

798. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 13, 1, 2 (v. nota 136), S. 84.

799. I. Tarnovski (v. nota 454), p. 5.

800. Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, 6, 1; *loc. cit.*, S. 107.

801. Policarp de Smirna, *Epistola către Filipeni*, 3, 3; *loc. cit.*, S. 110.

802. *Descriere istorică a Sihăstriei Optina*, 1902, p. 71.

803. Asupra diferenţei dintre aceşti termeni, v.: A.I. Vvedenski, *Încercări de construire a unei teorii despre materie pe baza principiilor filozofiei critice*, partea I, Sankt-Petersburg, 1888, pp. 36-39. – Vvedenski, *Prefaţă* la *Meditaţiile* lui Descartes, p. XLV, note. – G.I. Celpanov, *Problema percepţiei spaţiului*, partea a II-a, Kiev, 1904, pp. 134-137.

804. Ioan Hrisostom, *Omilii la Epistola I către Tesaloniceni*; P.G. LXII, 404.

805. M. Maeterlinck, *Le Trésor des humbles*, 24-me éd., Paris, 1901: *La bonté invisible*, pp. 236-237. Textul este puţin schimbat.

806. *Ib.*, pp. 198-200.

807. James (v. nota 29), XI-XIII, p. 251.

808. Pentru pitorescul său, împrumut textul acestei povestiri din rarisimul *Pateric alfabetic*, imprimat la tipografia din Suprasl în 1791, al cărui titlul complet este: „Culegere de vorbe şi fapte ale Sfinţilor Părinţi din schituri, care se află după alfabet în patericuri", semn 10, cap. 33, fol. 211-212. Un exemplar din acest *Pateric*, cel mai complet dintre toate, se află la Biblioteca Academiei Teologice din Moscova.

809. Ioan Moshu Eucrat, *Livada duhovnicească*, cap. 97; P.G. LXXXVII, 2956-2957.

810. Indicăm, parţial, bibliografia cu privire la înfrăţire şi fraternizare (*bratotvorenie* şi *pobratimstvo*): N.A. Naciov, *Pentru fraternizare* (*Publicaţie periodică*, an 10, 1895, cărţile 49-50, 51; 1896, cărţile 52-53), cu o bibliografie. – Pr. K.T. Nikolski, *Despre slujbele Bisericii Ruse în fostele cărţi liturgice tipărite*, Sankt-Petersburg, 1885 (pp. 370-388: „rânduiala înfrăţirii"; în anexă sunt date rânduielile înfrăţirii din diferite molitvelnice). – J. Goar, *Euchologion graecum*, Lutetiae Parissiorum, 1647, σσ. 898-900; ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν. – A.S. Pavlov, *Capitolul 50 al Nomocanonului ca sursă istorică şi practică a dreptului rusesc al căsătoriei*, Moscova, 1887, III, 1, pp. 187-190. – A.S. Pavlov, *Nomocanonul în Molitvelnicul cel mare*, Moscova, 1897, art. 165, pp. 310-313: interdicţia fraternizării şi motivele acestei interdicţii. – Pr. M.I. Gorciakov, *Despre taina căsătoriei. Originea, sensul istorico-juridic şi validitatea*

canonică a capitolului 50 din Nomocanonul tipărit, Sankt-Petersburg, 1880. – (A.V. Gorski şi K.I. Nevostruev), *Descrierea manuscriselor slave din Biblioteca Sinodală de la Moscova* (cărţile liturgice), secţ. III, partea I, Moscova, 1869, N° 371, p. 128; N° 377, p. 206. – † E.E. Golubinski, *Istoria Bisericii Ruse*, vol. I, 2. *Prima perioadă*, Moscova, 1881, cap. V, secţ. 2, p. 398 şi supl. la p. 784. – *Poveste despre fericitul Piotr, fiul ţarului Hoardei* (o versiune a acestei povestiri înduioşătoare poartă titlul: „Viaţa Sfântului Chiril, arhiepiscop al Rostovului, cum a mers el cu cinste în tătărime, cum i s-au arătat de copil Sfânta Născătoare de Dumnezeu cu Pruncul şi Sfântul Nicolae şi Sfântul Dimitrie, marele mucenic"). Se află în *Culegerea Academiei Teologice din Kazan* (secţ. 4, N° 854), publicată în *Întruniri ortodoxe*, 1859, partea I, pp. 360-376 (N.B., pp. 371-372). Povestirea „nu este mai recentă de secolul al XVI-lea". O altă versiune, intitulată „Viaţa fericitului Piotr, frate de cruce cu ţarul Berkin. Cum a ajuns în frică de Dumnezeu şi s-a umilit cu sufletul şi s-a întors de la hoardă la Rostov şi cum i s-au arătat Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel", este inclusă în colecţia de vieţi ale sfinţilor (secolul al XVII-lea) care îi aparţine prof. V.I. Grigorovici (v. *Întruniri ortodoxe*, *id.*, p. 357, notele). – A.N. Veselovski, *Heterismul, înfrăţirea şi cumetria în ritualurile scăldatului* (*Revista Ministerului Învăţământului Public*, 1894, febr., vol. 291, pp. 287-318), cu o bogată bibliografie. – Brückner, *Über pobratimstvo bei Polen und Russen im XVI Jahrh.* (*Archiv f. slavische Philologie*, herausg. von V. Jagic, 1893, Bd. XV, SS. 314-315: *kleine Mitteilungen*). – Liste vechi de cupluri celebre de prieteni-fraţi, φιλάδελφοι, şi tovarăşi-fraţi, φιλέταιροι, v. în: Παραδοξόγραφοι. *Scriptores rerum mirabilium graeci*, ed. Ant. Westermann, Brunsvigae-Londini, 1839, pp. 219-220 *sq.*

811. Fedorov (v. nota 83), p. 106.

812. *Ib.*, p. 105.

813. Numeroase canoane vizează anume să confirme gelozia, care previne o confuzie haotică a toate. Nu este întâmplător nici faptul că relaţiile episcopului şi preotului cu cei păstoriţi sunt considerate drept relaţii conjugale, iar hirotonirea – drept căsătorie.

XIII. Scrisoarea a XII-a: *Gelozia*

814. Opinii tipic intelectualiste despre gelozie *auzim* de la intelectualul intelectualilor, V.G. Belinski: „Cu inima, Aleko depăşeşte gelozia... Această pasiune le este proprie sau oamenilor egoişti din fire, sau celor nedezvoltaţi din punct de vedere moral... Omul dezvoltat din punct de vedere *moral* iubeşte calm, sigur, pentru că respectă obiectul dragostei sale (pentru el, dragostea fără respect este imposibilă)... Răcirea («obiectului iubit») îl face să sufere, pentru că o inimă iubitoare nu poate să nu sufere la pierderea inimii iubite; dar nu va fi gelos. A fi gelos fără motive suficiente este o boală a oamenilor de nimic, care nu respectă nici propria lor persoană, nici drepturile lor în raport cu obiectul iubit; în gelozie se exprimă tirania meschină a unei fiinţe aflate la nivelul egoismului animalic. O astfel de gelozie este imposibilă pentru un om evoluat *moral*; dar la fel de imposibilă este pentru el şi gelozia cu motive suficiente, fiindcă o asemenea gelozie presupune neapărat suferinţele suspiciunii, jignirii şi setei de răzbunare..." etc. Toată această înclinaţie de a face morală este prezentă la tot pasul: „dacă un om", „o fiinţă evoluată moral", „demnitatea umană" etc. (V.G. Belinski, *Operele lui Puşkin. Despre poemul „Ţiganii"*; *Opere*, vol. 8, pp. 458 *sq.*).

815. Fr. Kirchner, *Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe*, 3-te Aufl., Leipzig, 1877, S. 106: *Eifersucht*.

816. Aforismul îl citez după N. Makarov, *Enciclopedia intelectului sau dicţionarul de cugetări alese aparţinând unor autori ai tuturor popoarelor şi timpurilor*, Sankt-Petersburg, 1877, pp. 271-272.

817. Spinoza, *Ethica, pars prima*, Prop. XXXV, Sch. (*Opera*, v. nota 96), vol. 1, p. 151.

818. *Ib.*, pars III, Prop. XXXIII-XXXVIII, pp. 150-154. – Spinoza, *Etica expusă în ordine geometrică*, trad. din lat. de N.A. Ivanţov, Moscova, 1892. – *Cf.* expunerea lui Kuno Fischer, *Istoria filozofiei moderne*, vol. 2, Sankt-Petersburg, 1906, pp. 444-445.

819. *Etica, loc. cit.*, pp. 184, 186, 189.

820. Fr. Nietzsche, *Gânduri şi schiţe spre meditaţie inactuală. Suntem filologi*, 1874-1875, trad. de P. Rutkovski, II, 3, 103; *Opere complete*, Moscova, vol. 2, 1909, p. 302.

821. *Cf.* Walt Whitman, *To you*.

822. Aristotel, *Etica nicomahică*, VIII, 7 (*Phaidros*, 8, v. nota 36), p. 1158, 1-8.

823. V. pp. 55-57.

824. *Cf.* Platon, *Timaios*, 37 d, 38 a, 38 b (v. nota 30), p. 209, 12-20, 31-32, 39-43.

825. În această tendinţă de izolare a obiectului iubit este ceva asemănător cu pudoarea (v. nota 289).

826. Arh. Serafim (v. nota 43), p. 132.

827. V. pp. 284-286.

828. Goreaev (v. nota 7), p. 296: *rvenie* (zel), p. 297: *revniv* (gelos). Dal (v. nota 8), vol. 3, col. 1666-1667: *revnivet* (gelos); *revnovat'* (a gelozi).

829. Dal, *ib.*

830. Boisacq (v. nota 13), 4-e livre, p. 309; aici sunt indicate unele etimologii. – Curtius (v. nota 13), 4-te Aufl., Leipzig, 1873, SS. 380-381, nota 567.

831. Prellwitz (v. nota 18), S. 109: ζάλη; S. 110: ζῆλος, ζητέω.

832. Gesenius, *Handw.* (v. nota 25), SS. 692-693, cu referinţele la Scriptură.

833. (O.K. Steinberg), *Dicţionar rus-ebraic*, Sankt-Petersburg, 1860, Edit. Ministerului Învăţământului Public, p. 737.

834. Gesenius, *op. cit.*, S. 820.

835. Isaac Sirul, *Cuvântul* 32, trad. rusă (v. nota 421), pp. 143-144 (în textul grec, *Cuvântul 61*).

XIV. Postfaţă

836. Această idee o exprimă deosebit de insistent Bergson în *Evoluţia creatoare* (v. nota 2).

837. Definiţia *continuum*-ului, dată de G. Cantor în matematica modernă (*Fondements d'une théorie générale des ensembles*, Acta mathematica, 1883, 2; 4; pp. 405-406), care îl prezintă ca pe un ansamblu de elemente punctuale, merge mână în mână cu tendinţa contemporană de a se introduce peste tot noţiunea de discontinuitate. Astfel, electricitatea este deja descompusă în electroni indivizibili; „ipoteza cuantelor" (M. Planck şi H. Poincaré, *Teoriile moderne în termodinamică*, trad. de S.A. Alekseev, Sankt-Petersburg, 1913, „Physice") încearcă să facă ceva asemănător pentru căldură; s-a făcut încercarea de înnoire a „teoriei scurgerii", adică de fracţionare a luminii într-un soi de atomi. În sfârşit, nu se poate să nu amintim de încercarea părintelui Serapion Maşkin de a concepe spaţiul şi timpul ca fiind compuse din elemente finite, indivizibile. Însăşi definiţia *continuum*-ului a devenit la Cantor o vastă „*Continuumproblem*", pe care considerăm că nu-i nici posibil, nici util s-o discutăm aici.

838. Despre antinomiile lui Zenon, v. între altele: Tannery, *Le concept scientifique du continuu* (*Rev. philos.*, 1885, N° 10). Tocmai pe aceste antinomii şi pe depăşirea lor se fundamentează întregul sistem filozofic al părintelui Serapion.

839. Această expresie era întrebuinţată cu plăcere de † A.I. Vvedenski.

840. G. Hagemann, *Logik und Noëtik*, 4-te Aufl., Freiburg i/Br., S. 23.

841. W. Wundt, *Logik*, 2-te Aufl., Bd. I, SS. 558 f.

842. Schubert-Soldern, *Grundlagen zu einer Erkenntnis-theorie*, 1884, S. 172.

843. Această idee este dezvoltată cu mare fineţe de către G. Cohen în *Logica* sa.

844. V. p. 357.

845. V. nota 80.

XV. Câteva noţiuni din teoria asupra infinitului

846. Nu există o bibliografie completă a teoriei infinitului. Câte ceva se găseşte la: Vivanti, *Lista bibliografia della teoria degli aggregati*, 1893-1899 (*Bibliotheca mathematica*, 3, 1, 1900, p. 160), unde sunt indicate 70 de articole şi cărţi. – L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896, pp. 657-660. – *Encyclopädie d. Math. Wissensch.*, Leipzig, 1898-1904, Bd. I, 1, SS. 184 ff. – Pe lângă numeroasele lucrări ale fondatorului teoriei moderne a infinitului actual, G. Cantor (*Grundl. einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig, 1883; articolele din *Math. An.*, Bd. 46, 49; articolele foarte importante apărute în alte publicaţii şi adunate în *Acta Mathem.*, 1883, 2, 4), trebuie citate îndeosebi lucrările: Killing, *Über transfiniten Zahlen* (*Math. An.*, Bd. 48). – Veronese, *Intorno ad alcune osservazioni sui segmenti infiniti e infinitesimali attuali* (*ib.*, Bd. 47). – Lindelöf (*Comptes rendus*, 1903 [2], 37). – Evellin, *Infini et quantité. Etude sur le concept de l'infini en philos. et dans les sciences*, Paris, 1880. – Ger. Hessenberg, *Grundbegriffe der Mengenlehre*, Göttingen, 1906 (Sonderabdr. aus den *Abhandl. der Fries'schen Schule*, Bd. I, Hft. 4). – Hessenberg, *Das Unendliche in die Mathematik* (*ib.*, Bd. 1, Hft. 3). – E. Zermelo, *Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann* (*Math. An.*, Bd. 59, 1904, SS. 514-516). – Arth. Schoenflies, *Die Entwickelung d. Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten* (*Jahresbericht d. Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, Leipzig, 1900, Bd. 8, Hft. 2). – Couturat (v. *supra*). – Borel, v. nota 857. – În limba rusă: I.I. Jegalkin, *Numerele transfinite*, Moscova, 1907. – H. Weber şi S. Wellstein, *Enciclopedia matematicii elementare*, trad. din germ. sub. red. lui V. Kogan, Edit. „Mathesis", vol. 1, Odessa, 1907. – H. Poincaré, *Ştiinţă şi metodă* (v. nota 209). – A.V. Vasiliev, *Introducere în analiză*, fasc. II, Kazan, 1908. – Florenski (v. nota 1). – *Idei noi în matematică*, cul. N° 1, Edit. „Educaţia", Sankt-Petersburg, 1913. – Bolzano (v. nota 209).

847. Schelling, *Bruno* (v. nota 98).

848. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, pp. 20 *sq.* (există şi o traducere rusă). – La fel, Tannery afirmă că „în conceptul de număr întreg este deja conţinută noţiunea de infinit" (*Matematica pură. Metoda în ştiinţe*, trad. după ed. a 2-a fr. de I.S. Iuşkevici şi I.K. Brusilovski, Edit. „Educaţia", Sankt-Petersburg, 1911, p. 35).

849. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, 14 (trad. rusă, 1898, p. 52).

850. Goethe, *Călătorie în Italia*.

851. C. Gutberlet, *Das Problem d. Unendlichen* (*Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kr.*, Bd. 88, 1886, S. 215).

852. Acest excurs este un extract prescurtat din *Despre simbolurile infinitului* (v. nota 1). Lista lucrărilor indicate la nota 45 trebuie completată cu: Tannery, *Histoire du concept de l'infini au IVe siècle* (*Rev. philos.*, XIV, 618).

XVI. Problema lui Lewis Carroll şi problema dogmei

853. Couturat, *Probl. math.* (v. nota 212), p. 16, cu o referinţă la art. lui Carroll publicat în *Mind*, 1905, apr. şi iul., pp. 293-400.

854. *Ib.*

855. V. o expunere simplă a teoriei albăstrimii cerului la J. Tyndall, *Rolul imaginaţiei în dezvoltarea ştiinţelor naturale*, trad. de F. Pavlenkov, Viatka, 1873 (*Discursuri şi articole*, Moscova, 1875). – *Idem*, *Praful şi bolile* (*Studii de ştiinţe naturale*, introducere şi note de Helmholz, trad. din germ. de O. Bobîlev, P. Hesehus, N. Egorov etc., Sankt-Petersburg, 1876, pp. 1-62).

XVII. Iraţionalităţile în matematică şi dogmă

856. R. Dedekind, *Continuumul şi numerele iraţionale*, 1872, trad. din germ. şi note de S.O. Şatunovski, Odessa, Edit. „Mathesis", ed. a 2-a, 1909, completată cu art. *Probe ale existenţei numerelor transcendente*. – Weber u. Wellstein (v. nota 846). – Vasiliev (*id.*), § 18-31. – J. Tannery, *Introducere în teoria funcţiilor unei variabile*, 1913 (ed. I fr. a devenit o raritate bibliografică). – *Idem*, *Curs de aritmetică teoretică şi practică*, trad. de A.A. Kotliarevski sub red. lui D.L. Volkovski, Moscova, 1913. – M. Volkov, *Evoluţia noţiunii de număr*, Sankt-Petersburg, 1899. – F. Klein, *Probleme de matematică elementară şi superioară*, partea I, Odessa, 1912, trad. sub red. lui V. Kogan, Edit. „Mathesis", pp. 47-56. – *Idem*, *Anwendung d. Differential- u. Integralrechnung auf die Geometrie. Eine Revision d. Principien*, Leipzig, 1901, 2-te Ausg., 1907. – A. Voss, *Despre esenţa matematicii*, trad. de I.V. Iakuşinski, Sankt-Petersburg, 1911, Edit. „Physice". – Ch. du Méray, *Nouveau précis d'analyse infinitésimale*, Paris, 1872 (el numeşte şirul *principal* „variantă convergentă", iar şirurile *egale*, „echivalente"). – G. Cantor, *Über. die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie d. trigon. Reihen* (*Math. An.*, Bd. 5). – Pasch, *Einl. in d. Dif. u. Int.-rechn.*, Leipzig, 1882. – B. Russell, *Principles of math.*, 1902. – Heine, *Die Elemente d. Funktionenlehre* (*Crelle's Journ.*, Bd. 74). – Weierstrass nu şi-a expus teoria în lucrări originale; v. Korsak, *Die Elemente d. Arithmetik*, Berlin, 1872. – Dini, *Grundl. für eine Theorie d. Funktionen*, Halle, 1880; 20-te Aufl., 1898. – A. Pringsheim, *Irrationalzahlen u. Konvergenz unendlicher Processe* (*Enc. d. Math. Wiss.*, Leipzig, 1898-1904, Bd. I, 1, SS. 47 ff.). – P. Natorp, *Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften*, Leipzig, 1910. – O. Stolz u. I.A. Gmeier, *Theoretische Arithmetik*, Leipzig, 1902. – Couturat, *Inf. Mat.* (v. nota 846).

857. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1898, IV, pp. 54-55.

858. N.H. Abel, *Note sur un mémoire de M.L. Olivier ayant pour titre: „Remarques sur les séries infinies..."* (*Oeuvres complètes*, éd. L. Sylov et S. Lie, t. I, pp. 399-402). Abel demonstrează că semnul de convergenţă nu poate fi dat sub forma egalităţii. – N.V. Bugaev, *Convergenţa şirurilor infinite după aspectul lor exterior*, Moscova, 1863. – *Idem*, *Introducere în analiza şi calculul diferenţial*, ed. a 2-a, Moscova, 1898, pp. 143-144. – L. Euler, *De Infinities infinitis gratibus* (*Acta Petrop.*, 1778). – P. du Bois-Reymond, *Die allgemeine Funktionentheorie*, Tübingen, 1882. – E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1898. – *Idem*, *Leçons sur les functions entières*, Paris, 1900. – *Idem*, *Leçons sur les séries divergentes*, Paris, 1901. – *Idem*, *Leçons sur les séries à termes positifs*, rec. et réd. par R. d'Adhémar, Paris, 1902. – Borel, *Leçons sur les fonctions méromorphes*. – N. Parfentiev, *Studii de teorie a creşterii funcţiilor*, Kazan, 1910.

859. Dintre rarele tentative în această direcţie şi numai în privinţa iraţionalităţilor, cunosc: încercarea lui Solomon Maimon (v. B. Iakovlenko, *Concepţia filozofică a lui Solomon Maimon, Probleme de filozofie şi psihologie*, 1912, cartea 114 şi 115). Apoi: Benno Kerry, *System einer Theorie d. Grenzbegriffe. Eine Beitrag zur Erkenntnisstheorie*. Erst. Theil., her. von G. Kohn, Leipzig u. Wien, 1890; lucrare postumă, partea a II-a nu a apărut. – K. Jakov,

Bazele unei teorii evoluţioniste a cunoaşterii (limitismul), Sankt-Petersburg, 1912 (autorul este în dezacord cu principalele direcţii ale matematicii moderne). – Pr. P. Florenski, *Limitele gnoseologiei*, Serghiev Posad, 1913 (= *Curierul teologic*, 1913, ian.). Transcendentaliştii moderni utilizează şi ei noţiunea de limită, dar, curios lucru, n-o fac nici pe departe în măsura în care ar fi putut nu numai să evite subminarea construcţiilor lor, dar chiar să le consolideze.

XVIII. Noţiunea de identitate în filozofia scolastică

860. Toma d'Aquino, *Contra Gent.*, IV, 14.

861. Toma d'Aquino, *Summa*, I, q. XLVII a. 2c; *Contra Gent.*, 92; *Q. disp., De Ver.*, q. XII, a 13 ad 3.

862. Nuntius Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo sholasticorum distinctiones et effata principua explicantur*. Ed. novissima, locupletior atque emendatior, Neapoli, 1906, litt. G II, pp. 150-151 (citatele de la notele 860, 861 sunt preluate tot din această lucrare).

863. În acest expozeu există o anumită contradicţie: distincţia indicată mai sus a fost recunoscută drept specifică.

864. Toma d'Aquino, *In Lib. I Sent.*, Dist. XXIV q. I, a I sol. (Signoriello /v. nota 862/, litt. U VI, p. 371).

865. Signoriello, *ib.*

866. Suarez, *Disput. metaphys.*, sect. 9, num. 9 (citat după Cornoldi, *Thesaurus Philosophorum*, 1891, U V v, II, 70, p. 156).

XIX. Noţiunea de identitate în logica matematică

867. Platon, *Euthydemos* (trad. rusă de Soloviov, vol. II, p. 145).

868. Platon, *Hippias Maior*, *ib.*, pp. 133-140.

869. Couturat (v. nota 212), pp. 51-52.

870. *Ib.*, pp. 16-21.

871. *Ib.*, p. 24.

872. *Ib.*, pp. 24-25.

873. *Ib.*, p. 23.

874. *Ib.*, pp. 24-25.

875. *Cf. ib.*, p. 26.

876. *Ib.*, p. 26.

877. *Ib.*, pp. 33-34.

XX. Timpul şi Destinul

878. Când acest excurs era deja scris, am găsit la Lapşin (v. nota 29, pp. 562-564) o colecţie de citate pe marginea aceleiaşi teme a Timpului-Distrugător, *Tempo Destruttore*.

879. Miklosich compară cuvântul *vre-mia* (timp), cu **vert-men*, de la *vr"t-ê-ti* (a învârti) ca *kolovorot* (burghiu), la care s-ar putea raporta *pre-vrat-nîi* (nestatornic), despre timp. Brugmann compară şi el *vremia* cu sanscr. *vart-man* (*Bahn*, faptă) şi de aici derivă germ. *werd-en, Gegen-wart*, prezent (Goreaev /v. nota 7/, p. 57). Mikuţki (v. nota 10, fasc. II, p. 58) îl compară cu lituanianul *worá*, suită, şir lung de obiecte mişcătoare, propriu-zis mers, procesiune, şi explică timpul ca mişcare, curgere. „Timpul se măsoară prin mişcare şi strămoşilor noştri li se părea o mişcare, o curgere neîntreruptă, infinită" (*ib.*, p. 58).

880. I. Solomonovski, *Materiale pentru un dicţionar etimologic*, 7 (*Buletinul filologic*, an XXVII, 1888, p. 5). După Potebnia (v. nota 884, p. 156), pol. *rok* înseamnă „durată a unei pedepse judiciare şi an", iar sârb. *rok* – „durată".

881. Dal (v. nota 8), vol. III, p. 1712: *rok*.

882. Goreaev (v. nota 7), p. 301.

883. Sreznevski (v. nota 286), vol. III, 1, p. 163.

884. Goreaev, p. 301. – În cehă, *rok*: „discutat, ceea ce este stabilit, convenit printr-un contract, printre altele, termen, un anumit timp, an" (Potebnia, *Despre soartă şi fiinţele apropiate*, I. *Antichităţi, Lucrările Societăţii de Arheologie din Moscova*, Moscova, 1865, vol. I, p. 156). Puţin altfel decât în textul cărţii noastre interpretează Potebnia cuvântul *rok*: sensul de *fatum* „putea lua naştere din cel de decizie (pol. *wyrock*; ceh. *vyrok*), în particular a unei fiinţe supreme". Totuşi, nu există motive să preferăm această explicaţie celei care mediază ideea de soartă şi expresia ideii de *timp*. „Există suficiente indicii că soarta depinde de timp, mai ales de timpul naşterii" (urmează exemple) şi „dependenţa destinului de timp poate fi uşor pusă în acord cu credinţa în soartă ca fiinţă vie. Timpul naşterii este vinovat de destinul care i se trimite omului" (*ib.*, pp. 156-157). Dar ce înseamnă Soarta în înţelegerea poporului? După ce arată posibilitatea unei duble înţelegeri a Sorţii (ca personificare şi ca fiinţă mitică), Potebnia înclină spre a doua soluţie (pp. 164-168) şi stabileşte legătura dintre Soartă şi alte fiinţe mitice înrudite (pp. 168 *sq.*).

885. Miklosich, *Lexic. paleosloven.*

886. Vanicek (v. nota 20), S. 104, W. *bha.*

887. Roscher (v. nota 278), Bd. I, col. 1446.

888. *Serv. Aen.* 10, 628.

889. *Ib.*, 12, 808.

890. *Isid. Or.*, 8, 11, 90 (Roscher, Bd. I, col. 1447).

891. Roscher, *ib.*, 1449-1450: *Fatum*.

892. *Ib.*, 1452-1453: *Fatus, Fata*.

893. W.F. Otto, *Genius* (Paulys *Real-Encyklopädie der classischen Alterthumwissenschaft*. Neue Bearb., heraus. v. G. Vissowa u. W. Kroll, Stuttgart, 1910, Bd. VII, 1, col. 1155-1170). – Preller-Jordan, *Röm. Myt.*, 3-te Aus. Bd. I, SS. 76 ff. – Roscher, Bd. I, SS. 1613 ff. etc.

894. *Verg. Aen.*, 5, 707.

895. *Lucret.* I, 70. – Roscher, 1447.

896. *Ib.*

897. *Senec. Oed.*, 1059.

898. Confirmat de Roscher, 1447-1448.

899. Cit. *ibid.*, 1452.

900. *Ibid.*, 1448.

XXI. Inima şi semnificaţia ei

901. Iurkevici (v. nota 461), pp. 64-69.

XXII. O icoană a Bunei-Vestiri

902. *Acatistul Acoperământului*, icos 12. – Cităndu spusele acatistului, n-am vrut decât să explicăm *tema* icoanei şi, desigur, n-am stabilit o legătură directă cu aceasta, deoarece acatistul este mult mai recent decât icoana.

903. *Ib.*

904. Bolotov (v. nota 241), vol. II, p. 354.

XXIII. Asupra metodologiei criticii istorice

905. Explicaţii şi referinţe se găsesc la: E. Czuber, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, § 16 (*Encykl. d. Mat. Wis.* /v. nota 856/, Leipzig, 1900-1904, Bd. I, 2, SS. 764-765). V. şi orice curs de teoria probabilităţilor: Laplace, *Încercare de filozofie a teoriei probabilităţilor*, trad. de A.J.B. sub red. lui A.K Vlasov, Moscova, 1908. – A.K. Vlasov, *Teoria probabilităţilor*, Moscova, 1909, cu o bibliografie. – L. Lahtin, *Teoria probabilităţilor*, Moscova, 1902. – P.A. Nekrasov, *Teoria probabilităţilor*, ed. a 2-a, Sankt-Petersburg, 1912. – Poincaré (v. nota 209), cap. XI etc. – Jevons (v. nota 212), cap. XII, XVI şi XVII. – Mill, *Logica* (v. nota 180), p. 192.

906. Czuber, § 17 etc.

907. Jevons, p. 192.

908. Laplace.

909. Jevons, p. 484.

910. *Ib.*, pp. 193, 208.

911. P.A. Nekrasov (v. nota 183) insistă în mod deosebit asupra ideii de judecată cu coeficient de probabilitate.

912. P. Stoian, *Căile către Adevăr. Schiţă istorico-socială*, Sankt-Petersburg, mai 1908, partea I, § 15, p. 34. La pp. 35-36 se dă un exemplu de aplicare a acestor caracteristici la judecata particulară.

913. Mărimea speranţei morale şi a creşterilor posibile $\alpha, \beta, \gamma\ldots$ ale valorii a este dată de funcţia $h = (a + \alpha)^p (a+ \beta)^q (a + \gamma)^r\ldots - a$, unde $p, q, r\ldots$ sunt probabilităţile de obţinere a acestor creşteri (D. Bernoulli, *Specimen Theoriae Novae de Mensura sortis*, Petrop. Comm. 5, 1738 şi ed. germ., Leipzig, 1896. – Laplace, *Théorie analytique des prob.*, Paris, 1812, 1814, 1820 (*Oeuvres*, t. 7, p. 10).

914. Jevons (v. nota 212), cartea IV, cap. XXVI, p. 548. „Pascal observă că ar trebui să-l considerăm nesocotit pe acela care ar accepta să fie ucis dacă cineva dă în zaruri 6 de douăzeci de ori succesiv şi, dacă aşa ceva nu se întâmplă, să fie încoronat; or, întrucât şansa de moarte în acest caz este doar de $1 : 6^{60}$ sau 1 divizat la un număr din 47 de cifre, putem spune că zilnic, jucând croquet, suntem supuşi unui risc mai mare de moarte" (*ib.*, pp. 206-207). Locke exprimă o idee asemănătoare despre necesitatea unor mişcări suprarauonale ale voinţei în cadrul oricărei activităţi: „*He that will not eat, till he has demonstration that it will nourish him; he that will not stir, till he infallibly knows the business he goes about will succeed, will have little else to do, but sit still and perish*, Cine nu mănâncă până când nu i se demonstrează că această mâncare este nutritivă pentru el şi nu acţionează până nu află precis că afacerea pusă la cale de el va avea succes, acestuia nu-i mai rămâne decât să nu facă nimic şi să piară" (*Essay concerning human understandig*, London, 1768, vol. II, bk. IV, ch. XIV, § 1, p. 271). Totuşi, problemele credinţei nu sunt nişte probleme oarecare, ci probleme esenţial-necesare pentru însăşi viaţa noastră. Suntem nevoiţi să alegem sau credinţa, sau necredinţa, atâta timp cât suntem vii.

XXIV. Ancadramentul turcoaz al Sofiei

915. Filon, *Despre viaţa lui Moise*, 3.

916. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, III, VII, 7.

917. Ieronim, *Scrisori*, 68, 18; P.L. XXII, 617.

918. Toma d'Aquino, *Sum. Th.*, I, II, CII, 4 ad 4.

919. Ieronim, *ib.*, col. 618.

920. Toma d'Aquino, *ib.*, 5 ad 10.

921. *Ib.*, 6 ad 7. Notele 915-921 sunt preluate din: Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, Bd. I, SS. 303-311, 316-340 şi H. Lesêtre, *Couleurs* (*Dict. de la Bible* par F. Vigouroux, Paris, 1899, t. 2, col. 1069-1071). Conform simbolisticii admise la catolici, „*albul* semnifică inocenţa, bucuria sau simplitatea. *Azuriul* arată *contemplarea cerească*. *Roşul* proclamă dragostea, suferinţa, puterea, dreptatea. *Cristalinul* dă ideea de puritate neîntinată şi de claritate. *Verdele* vorbeşte de speranţă sau de tinereţea intactă, sau de viaţa contemplativă. *Auriul* se pune pentru gloria cerească. *Galbenul* înseamnă proba suferinţei şi, de asemenea, a invidiei. *Brunul* sau *griul* sunt culorile smereniei. *Violetul* exprimă tăcerea sau contemplarea. *Negrul* este culoarea întristării, a morţii sau a repaosului. *Purpuriul* este simbolul demnităţii regale sau episcopale" (Rev. M.C. Nieuwbarn, o. p., *Church symbolism. A Treatise on the general symbolism and iconography of the Roman Catholic Church edifice*, trasl. fr. the Dutch... by the Rev. John Waterreus, London, 1910, p. 140).

922. O. Weininger, *Ultimele cuvinte*, trad. de A. Gren şi B.Ţ., Edit. Sfinx (s. l. et a.). *Metafizica*, p. 143.

923. J. Ruskin, *Plimbări prin Florenţa. Observaţii despre arta creştină*, trad. de A. Gherţîk, Sankt-Petersburg, 1902, pp. 136-146. La fel, în imaginea „Cele şapte taine" de Roger von der Weyden, îngerii sunt pictaţi în veşminte simbolice. Astfel, Îngerul tainei binecuvântării (mirungerii) este în *verde* (speranţă), cel al căinţei în *roşu*-aprins (mântuire), cel al preoţiei în *violet* (demnitate duhovnicească), cel al căsătoriei în *albastru-deschis* (încredere şi fidelitate) etc. (Nieuwbarn, p. 141).

924. Ruskin, § 56, pp. 73-74.

925. P. Muratov, *Imaginile Italiei*, Moscova, 1911, vol. I, pp. 134-135. Un desen (din păcate alb-negru) al bolţii descrise v. în *Dicţionarul* lui Cabrol (v. nota 25), 1907, t. I, 2: *Astres*, col. 3019, Lig. 1050.

926. Frédéric Portal, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le Moyen Age et les temps modernes*, Paris, 1837. – *Idem, Les symboles des Egyptiens, comparés à ceux des Hebreux*, Paris, 1840, ch. II: *Application aux symboles des couleurs*, pp. 109-124.

927. Portal, *Coul. symbol.*, pp. 10-11.

928. *Ib.*, p. 11.

929. *Ib.*, p. 165.

930. *Ib.*, pp. 28-30.

931. *Ib.*, pp. 145-165.

932. Eusebiu, *Preparaţii evanghelice*, 3, 12.

933. Aeliani, *Var. hist.*, XIV, 34.

934. Portal, *Symbol. Egypt.*, pp. 116-117.

935. *Ib.*, p. 116.

936. *Biblia latină din secolul al X-lea*, mss., Biblioteca Regală, N° 6, t. 1.

937. *Breviarum Sarisber*, mss., Biblioteca Regală, secolul al XV-lea.

938. Guigniaut, *Notes sur la symbolique de Creuzer*, t. 1, p. 552.

939. La Mothe-Levayer, *Opuscules*, p. 245.

940. Horus Apollon, p. 13, ed. Caussin.

941. Aeliani *de Animalibus*, X, 15.

942. Caussin, *Symbol. égypt.*, p. 179.

943. Anselme, *Palais d'Honneur*, p. 11.

944. Platon, *Timaios*, 67 c – 68 d. – M. Sartorius, *Plato und die Malerei* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, Bd. IX, N.F. II Bd., SS. 123-148).

945. Walth. Kranz, *Die ältesten Farbenlehre d. Grieschen* (*Hermes*, 1912, I, XLVII, SS. 126-140).

946. Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, 254 (cit. după E. Mach, *Analiza senzaţiilor*, trad. după ed. a 5-a germ. de G. Kutler, ed. a 2-a, Moscova, 1908, IV, 6, p. 72; cu referinţe precise).

947. *Ib.*, 255.

948. Goethe, *Articole despre optică* (1791 şi 1792); *Teoria culorilor* (1810).

949. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, 6-te Abth. Sinnlich-sittlich Wirkung d. Farbe (*Goethe's Sam. Wer.* in vierzig B-de, Stuttgart u. Tübingen, 1840, Bd. 37), § 765-777, SS. 251-254.

950. *Ib.*, § 777, S. 254.

951. *Ib.*, § 765, S. 251.

952. V. p. 314 şi nota 855.

953. Goethe, *loc. cit.*, § 778, S. 254.

954. *Ib.*, § 779, SS. 254-255.

955. *Ib.*, § 780, S. 255.

956. *Ib.*, § 781.

957. *Ib.*, § 782.

958. *Ib.*, § 783.

959. *Ib.*, § 784.

960. *Ib.*, § 785.

961. Thomas Seebeck, *Grundzügen der Farbenlehre*, 1811.

962. L. Henning a ţinut pentru prima dată, în semestrul de vară al anului 1823, la Universitatea din Berlin, un curs public: *Despre teoria lui Goethe asupra culorilor din punctul de vedere al filozofiei naturii* (Kuno Fischer, *Istoria filozofiei moderne*, vol. VIII, Sankt--Petersburg, 1902, p. 162).

963. Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes*, VIII, *Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre*, Leipzig, 1826, SS. 395 ff.

964. Schopenhauer, *Despre văz şi culori*; *Parerga*, II, cap. VII, asupra teoriei culorilor; v. un expozeu detaliat la Fischer, *Arthur Schopenhauer*, trad. din germ. sub red. lui V.P. Preobrajenski, Moscova, 1896, pp. 191-202.

965. Hegel, *Curs de estetică sau ştiinţa frumosului*, trad. de V. Modestov, Moscova, 1859, secţ. III, partea I, II, 2, pp. 137-139 (= *Werke*, Bd. X). – Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice în studii* (1817), § 317-320 (= *Werke*, Bd. VII, Abth. I, SS. 3, 7). Expusă la Fischer, vol. VIII, 1, Sankt-Petersburg, 1901, pp. 623-626.

966. Schelling, *Despre sufletul universal* (1798); *Werke*, I, Bd. 2, SS. 399, 400.

967. Hegel, *Curs de estetică*, pp. 138-139.

968. Bibliografia despre simbolismul pietrelor preţioase este indicată în lucrările: I. Geminianus (v. nota 976), Menzel (v. nota 973), Behr (v. nota 915), Patkanov (v. nota 970), Levesque (v. nota 972) etc. Dintre ceilalţi autori, trebuie citaţi îndeosebi: Pliniu cel Bătrân (*Istoria naturală*), Isidor de Spania (Migne, P.L. LXXXII-LXXXIII). V. şi: D.O. Schepping, *Simbolismul pietrelor preţioase* (*Antichităţi, Lucrările Societăţii de Arheologie din Moscova*, Moscova, 1865, vol. I, pp. 135-152). – *Zbornicul lui Sviatoslav* (Buslaev, *Crestomaţie istorică*, p. 263). – M-me Félicie d'Ayzac, *Symbolique des pierres précieuses*, Paris, 1846. – Grässe, *Symbolik d. Edelsteine* (în culegerea lui Romberg, *Die Wissenschaft der XIX Jahrhundert*). – *Mélanges archéologiques*, Paris, 1851, II, IV. – I.P. Iuvacev, *Tainele Împărăţiei lui Dumnezeu* (v. nota 751), pp. 225-231 (autorul încearcă să demonstreze că prin jaspul biblic trebuie să înţelegem *diamant*, iar prin sardiu, *rubin*).

969. Astfel sunt: safirul şi rubinul în grupa corindonului; diferite zirconuri; topazul şi acvamarinul; granaturile brun-roşcate, roşu-sângerii, roşu-deschis, galbene, verzi, negre, albe; toate varietăţile posibile de cuarţ: cristalul negru, topazul fumuriu, ametistul, matostatul, heliotropul, calcedonia, carneolul, agatul etc.

970. C.W. King, *The natural History, ancient and modern, of precious stones and gems, and of the precious metals*, London, 1865, p. 195; cit. după: K.P. Patkanov, *Pietrele preţioase, denumirile şi însuşirile lor în concepţia armenilor din secolul al XVII-lea*, Sankt-Petersburg, 1873, p. 14.

971. C. Plinius Secundus, *Historia naturalis*, IX, 41; ed. ex. rec. J. Harduini, Parisiis, 1723, t. I, p. 527. *„Eas gemmas Magorum vanitas resistere ebrietati promittit, et inde appelatos"* (*ib.*, XXXVII, 40, t. 2, p. 784). – Marbodeus, *Liber de lapidib. pret.*, 4. – Albertus Magnus, *Lib. 2 de mineral.*, p. 228: *„(ameth.) operatur autem contra ebrietatem, ut dicit Aaron, et facit vigilem"* (t. 2, p. 784, nota 14).

972. E. Levesque, *Pierre précieuse*, IV, 19 (art. în *Dict. de la Bible*, publié par F. Vigouroux, Paris, 1908, fasc. XXXII, col. 426).

973. Despre această utlizare a lapislazuli, v. W. Menzel, *Christliche Symbolik*, Regensburg, 1854, Erst. Theil, S. 135, cu trimitere la Ritter, *Vorhalle*, 133; Beckmann, *Gesch. d. Erfindungen*, III, 184.

974. Menzel (v. nota 973), S. 135, cu trimiteri la Bunsen, *Beschr. von Rom.*, III, 3, 504.

975. Menzel, SS. 536-537.

976. Joannes S. Geminianus, *Summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima...* post omnes alias editiones diligenti cura aucta a Magistro D. Aegidio Gravatio, Antverpiae, 1630, lib. II, cap. VI, fol. 123. Iată ce spune Geminianus: „*Contemplatio assimilatur saphyro. Primum propter aspectum coloris. Est enim saphyrus gemma caerulea coelo sereno in colore simillima. Similiter contemplativi viri habent colorem, id est conversationem serenam et caelestem, secundum illud. Phil. (4): Nostra conversatio in coelis est. Supra firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidi sau(p?)hyri. Secundo, propter excessum valoris*" etc.

977. *Ib.*, fol. 123 v. r.: „*Item contemplatio coelestium assimilatur Zimeth, id est venae terrae, de qua fit laturium. Primo, ratione coloris. Quia lapis hic est tanto melior, quanto colori coelesti similior. Et habet quaedam corpuscula, quasi aurea intersecta. Ita contemplativi viri, tanto sunt meliores, quanto coelestibus civibus sunt in contemplatione, et conservatione similiores. Unde virginitas coniugio praefertur, quia incorruptioni vitae coelestis similius conformatur* (Luc. 20). *In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Secundo*" etc. Mai adăugăm că, aşa cum arată Papa Inochentie al III-lea într-o scrisoare către Richard, regele Angliei, „culoarea cerească a *safirului* indică *speranţa* noastră îndreptată spre ceruri, iar albul *berilului*, asemănător culorii apei când în ea se reflectă razele de soare, personifică Sfânta Scriptură pătrunsă de înţelepciunea Cuvântului Dumnezeiesc" (D. Schepping, *Simbolismul pietrelor preţioase* /v. nota 968/, p. 139, cu trimitere, în afara epistolei de mai sus, la J. Brunon. Astens., *Praefat. in lib. sup. Apocal.*). Despre safir, v. şi Geminianus, *ib.* fol. 128, v. r., 135 r.).

978. S. Nilus, *Mărturia credinţei vii*, III. *Viziunea unui novice* (S. Nilus, *Puterea lui Dumnezeu şi neputinţa omenească*, Serghiev Posad, 1908, p. 264).

979. G. Bourgeat, *Magia*, trad. de Barghius, Sankt-Petersburg, 1911, cap. III, pp. 52-56.

980. Ep. Ignatie Briancianinov, *Opere*, vol. III, pp. 13-15; vol. IV, pp. 277-278; vol. I, pp. 108-109, 118.

981. Bourgeat, cap. IX, p. 135.

982. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ (v. nota 29), IV, 6, pp. 150-151; *cf. Calea spre iniţiere* (v. nota 742).

983. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, pp. 154-158. Pentru reproduceri excelente în culori ale aurelor şi alte detalii, v.: Annie Besant and C.W. Leadbeater, *Thought-Forms*, London & Benares, 1905. – Ethel M. Mallet, *First steps in Theosophy*, London, 1905. – Leadbeater, *Man visible and invisible*.

984. Homer, *Odiseea*, VI, 41-49.

985. *Ib.*, VI, 45-46.

986. V.I. Ivanov, *Acoperământul* (*Cor ardens*, 1911, p. 77). Iată unul dintre numeroasele exemple de „ciudată" coincidenţă a „întâmplărilor neprevăzute": numerele 7, 77 sunt numerele Sofiei, iar versurile care îi sunt închinate se află la p. 77.

987. Lafcadio Hearn, *Basme japoneze* (v. nota 297), pp. 112-113, 114.

988. Ieroschimonahul Partenie, „meditând o dată, cu oarecare îndoială, despre cele citite undeva, cum că Preacurata Fecioară a fost prima călugăriţă din lume, a aţipit şi vede că pe sfânta poartă a lavrei, însoţită de o suită numeroasă de monahi, intră o călugăriţă maiestuoasă, cu o mantie şi cu un sceptru în mână. Apropiindu-se de el, i-a spus: «Partenie, sunt călugăriţă!». El s-a trezit şi de atunci, convins fiind în inima lui, o numea pe Preacurata Născătoare Egumenă a Lavrei Pecerska" (*Cazanie* /v. nota 532/, p. 26).

989. *Patericul de la Athos* (v. nota 485), partea I, p. 105. *Viaţa* lui Atanasie este preluată din Καλοκαφίνη.

990. *Ib.*, p. 106. O paralelă surprinzătoare la cazul citat o găsim în cuvintele cuv. Nilus: „Dacă cineva doreşte să vadă înnoirea, κατάρσις, minţii sale, să se lipsească de toate gândurile vane şi atunci se va vedea asemeni *safirului* sau *culorii cerului*". Aceste cuvinte ni le transmite Sf. Grigorie Palama (P.G., CL, 1083; v. Ep. Alexie, *Mistici bizantini ai Bisericii din secolul al XIV-lea*, Kazan, 1906, p. 45).

991. *Catalogul expoziţiei de imagini ale Maicii Domnului*, Moscova, 1897, p. 7, N° 5.

992. Perret, *Catacombes de Rome*, vol. II, pl. 6.

993. *Ib.*, vol. I, pl. 83.

994. *Catalogul...* (v. nota 991), pp. 12-13, N° 20.

995. *Ib.*, p. 13, N° 21.

996. *Ib.*, p. 14, N° 23.

997. *Ib.*, p. 15, N° 25.

998. *Ib.*, p. 19, N° 44.

999. *Ib.*, p. 25, N° 25.

1000. Reproducerea color a „Zidului de Nezdruncinat" după un desen de F.G. Solnţev, v. în: *Antichităţi ale statului rus. Catedrala Sf. Sofia din Kiev*, Edit. Societăţii Imperiale Ruse de Arheologie, tab. 3.

1001. *Ib.*, frontispiciu.

1002. Ruskin, *Plimbări prin Florenţa*, trad. de A. Gherţîk, Sankt-Petersburg, 1902, § 27, p. 37.

1003. Menzel (v. nota 973), t. II, S. 99.

1004. *Ib.*, t. I, S. 134.

1005. *Ib.*

1006. *Ib.*, t. II, SS. 94-95.

1007. *Ib.*, t. II, S. 96.

1008. Aşa este icoana ce aparţine Muzeului Bisericesc de pe lângă Academia Teologică din Moscova. Pentru completarea celor spuse, mai citâm mărturia unui specialist în simbolistica Bisericii Catolice: „Culorile Ei, spune el despre Maica Domnului, au sensul lor simbolic. În reprezentarea Încoronării, este îmbrăcată în veşminte somptuoase şi din acelaşi material ca şi ale Fiului Ei Divin. În reprezentarea Bunei-Vestiri, ca «Slujitoare a Domnului», Ea poartă îmbrăcăminte simplă, roşie şi albastru-deschis. Ca Împărăteasă a Cerului, este înveşmântată în azur, presărat adesea cu stele aurii, sau este îmbrăcată într-o mantie regală din brocart purpuriu sau auriu. Rozul-roşu reprezintă aurora ce precedă răsăritul Soarelui Adevărului. Verdele voalurilor şi al veşmintelor de dedesubt, anume în scena Bunei-Vestiri, vorbeşte despre aşteptarea popoarelor, iar albul imaculat ne-o arată pe Fecioara fecioarelor" (Nieuwbarn /v. nota 921/, pp. 113-114).

XXV. Amuleta lui Pascal

1009. L.F. Lelut, *De l'amulette de Pascal* (*C.R. Acad. d. Sc., Mor. et Pol.*, t. VI, 1844, pp. 453-476, Paris 1846). – Lelut, *L'abîme imaginaire de Pascal* (*ib.*, t. VIII, p. 139).

1010. Textul îl preiau din ed. pariziană „critică", din 1858, a *Cugetărilor* lui Pascal, pp. 40-41, nota 1.

1011. Dacă nu mă înşală memoria, este Sully Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, Paris, 1905.

1012. A.S. Homiakov, *Opere complete*, vol. II, ed. a 5-a, Moscova, 1907, p. 543, nota ed. la p. 147. – S.S. Glagolev, *Cursuri despre religie*, Lavra Sf. Treime de la Serghiev Posad, 1905, pp. 222, 233, 235.

XXVI. Asupra istoriei termenului „antinomie"

1013. E.A. Sophocles, *Greek lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, 1885, p. 185.

1014. Σκαρλάτος Δ. Βυζάντιος, – Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, ἐκδοθὲ ὑπὸ Ἀνδρέου Κορομηλα. Ἐν Ἀθήναις, 1852, σ. 123.

1015. Ἄνθιμος ὁ Γάζης, – Λεξικὸν ἑλληνικόν. Ἔκδοσις πρώτη. Τόμος πρῶτος. Ἐν Βενετίᾳ, 1809, στ. 446.

1016. (Th. Kind), *Handwörterbuch der neugrechischen und deutschen Sprache*, Leipzig, 1888.

1017. M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, VII, 10, 2; *cf.* VII, 1, 15 şi 7, 1. Lucrarea datează din anii 93-95.

1018. Fericitul Augustin, *Retorica*, 11. Această operă datează din ultimul sfert al secolului al IV-lea (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, pp. 137-151).

1019. *Codex Justinianus*, lib. 1, tit. 17, constit. 1, § 8 (Krüger, *Corpus juris civilis*, ed. stereot., II, 1877).

1020. C. Jul. Victor, *Ars rhetorica*, 3, 11 (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, pp. 373-448). – Hierocl., C.A. 42, 2 (Gaisford's Stobaeus, II). – Plutar. II, 741 d (ed. Paris, 1624). Notele 1017-1020 sunt alcătuite, în afara dicţionarelor citate mai sus (v. notele 1013, 1014, 1015), pe baza articolului lui Lenert din *Thesaurus linguae Latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobomenensis*, vol. II, fasc. 1, Lipsiae, 1901, col. 170: *Antinom.*

1021. „ἀντινομικός, – ὁ ἀνήκων εἰς [περιέχων] ἀντινομίαν, ἀντιφατικός" [Σκαρλάτου τοῦ Βυζαντίου Λεξικόν, σ. 123]; „ἀντινομικὸς – ὅποιος ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν" [Ἀνθίμου Γάζη Λεξικόν, στ. 446]; „ἀντινομικός – pertaining to ἀντινομία (Plutarh, II, 741 d, ed. pariziană, 1624); ἀντιγομικῶς, adv. by ἀντινομία (Argum. Dem. Androt. 592)" (Sophocles, *Lexicon*, p. 185).

1022. Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, 1835, vol. I. – Herm. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolini, 1870.

1023. R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, 1613, p. 110.

1024. De exemplu, la Cornoldi (v. nota 50) şi la Signorello (v. nota 862); nu este nici în: Plexiacus, *Lexicon philosophicum*, Hagae Comitis, 1716.

1025. Stephanus Chauvinus, *Lexicon philosophicum, novum opus*, Leovardiae, 1713.

1026. Rud. Eucken, *Geschichte d. philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879; la această carte face trimitere Eisler (*Wört. d. philos. Begr.*, 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 1, S. 62), dar nu am găsit această referinţă la Eucken.

1027. E.L. Radlov, *Dicţionar filozofic*, Sankt-Petersburg, 1904, p. 13.

1028. După Kant, antinomia este „*Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft*" (*Critica raţiunii pure*, B; S. 440; Kherbach, S. 340), „contradicţii în care raţiunea se încurcă necesarmente în aspiraţia sa de a concepe absolutul, contradicţii ale raţiunii cu sine" (*ib.*). Pentru a preciza noţiunea de antinomie la Kant, în afară de *Critica raţiunii pure*, este foarte importantă şi teza sa: „Ce succese reale a făcut metafizica în Germania din timpul lui Leibniz şi Wolf?", trad. de N.O. Losski (*Lucrările Societăţii de filozofie din Sankt-Petersburg*, fasc. VI, Sankt-Petersburg, 1910).

1029. V. nota 209.

XXVII. Estetism şi religie

1030. V. nota 426. Trebuie să adăugăm: Preot K.N. Agheev, *Creştinismul şi raportul lui cu organizarea vieţii pământeşti*, Kiev, 1909 şi recenziile la această carte scrise de prof. V. Ekzempliarski şi de V. Zavitnevici (*Extras din revistele Consiliului Academiei Teologice din Kiev pentru anul universitar 1909-1910*, Kiev, 1910, pp. 243-272).

1031. Leontiev (v. nota 606), p. 82.

1032. V. Zavitnevici, *Răspuns la disertaţia preotului Agheev, loc. cit.*

XXVIII. Homotipia în alcătuirea corpului uman

1033. Dr. Adrien Péladan, *Anatomie homologique. La triple dualité du corps humain et la polarité des organes splanchniques*, Paris, 1886; expunere după: G. Encausse-Papus, *L'anatomie philosophique et ses divisions*, Paris, 1894, pp. 107-111.

1034. Burt. G. Wilder, *Polarité pathologique, ou ce qui a été appelé symétrie dans les maladies*; iniţial, această lucrare a fost publicată în engleză, în America (1866), iar apoi traducerea ei în franceză a fost anexată la cartea lui Péladan; v. Encausse, pp. 113-114.

1035. Dr. Folz, *L'homologie des membres pelviens et thoraciques de l'homme* (*Journ. de physiologie* de Brown-Séquard, 1863, N° 21, janv. et N° 24, juil.; *Bulletin de la Société des conférences anatomiques de Lyon*, 1866, 1872 bis, 1873 bis, 1874). V. extrase din aceste lucrări la Encausse, *op. cit.*, pp. 89-107.

1036. Encausse, *ib.*

1037. Péladan (v. nota 1033), p. 127. V. remarcabilele imagini ale zeiţei Neith în această poziţie, în: C.L.F. Panckoucke, *Description de l'Egypte ou recueil des observations et recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'Armée française*, Paris, 1822, t. 2, pl. 82; t. 1, pl. 96, 1; pl. 10, 1.

XXIX. Note despre trinitate

1038. *Cf.* cuvintele părintelui Ioan de Kronstadt (v. nota 46).

1039. Iată de ce doctrina trinităţii trebuie să fie (şi, într-un mod semiconştient, a şi fost adesea) fundamentul gândirii filozofice. „Învăţătura despre Sfânta Treime nu-mi

atrage intelectul numai pentru că este cea mai înaltă concentraţie a tuturor adevărurilor sfinte, comunicate nouă prin revelaţie, îi scria I.V. Kireevski lui A.I. Koşelev, la 2 oct. 1852, ci şi pentru că, ocupându-mă de o lucrare despre filozofie, am ajuns la convingerea că orientarea filozofiei depinde, în primul ei principiu, de noţiunea pe care o avem despre Preasfânta Treime" (N.A. Elaghin, *Materiale pentru biografia lui I.V. Kireevski*, în *Opere complete de Kireevski*, 2 vol., sub red. lui M. Gerschenzon, Moscova, 1912, vol. I, p. 74). *Filozofia revelaţiei* a lui Schelling este una dintre rarele încercări de gândire filozofică pe baza unei receptări conştiente a dogmei Trinităţii. Filozofia părintelui Serapion Maşkin este încă una. Mai putem cita numele lui Fr. Baader, Vl.S. Soloviov, A.N. Schmidt şi ale altora. Majoritatea filozofilor nu şi-au dat osteneala să-şi definească atitudinea faţă de această dogmă.

1040. Lumina Nestricăciosă este lumina vie, este Viaţa, lumina spirituală. Dar spiritualitatea ei poate fi concepută în nenumărate feluri. Despre faptul că spiritualitatea parţială ne poate fi descoperită în mod direct chiar şi în experienţa sensibilă, v. N.O. Losski (v. nota 87).

1041. Amânând deocamdată fundamentarea de principiu a acestei afirmaţii, notăm faptul remarcabil că filozofii cei mai profunzi, mai ales la apogeul meditaţiilor lor, au fost întotdeauna înclinaţi să facă speculaţii cu numerele; să amintim măcar numele lui Pitagora, Platon, Iamblichos, Proclus, Augustin, Nicolaus Cusanus, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Vl. Soloviov etc., pentru a nu mai vorbi de misticii tuturor ţărilor şi popoarelor. V. nota 749.

1042. Neîncărcând cartea cu bibliografia privitoare la această problematică, consider că este de datoria mea să remarc lucrarea unui istoric demn de toată atenţia, cu un talent bogat şi multilateral, care a murit fără să apuce a şi-l pune în valoare: N.A. Gulak-Artemovski, *Încercare de geometrie în patru dimensiuni. Geometria sintetică*, Tiflis, 1877, 150 pp.

1043. René de Saussure, *Théorie des phénomènes physiques et chimiques* (*Archives des sciences physiques et naturelles*, 1891, N° 1 et 2). – Leo Königsberger, *Die Principien d. Mechanik*, 1901 (mecanica unui spaţiu multidimensional).

1044. V. nota 570.

1045. Le-au făcut idealiştii germani: Fichte, Schelling şi Hegel; v. şi: R.H. Lotze, *Syst. d. Philos.*, Thl. II: *Metaphysik*, 1879; *Grundzzüg d. Metaphysik*, 2-te Aufl., Leipzig, 1887. – Gust. Teichmüller, *Lumea reală şi aparentă*, trad. din germ. de E. Krasnikov, Kazan, 1913, cartea II, cap. 1. Foarte caracteristică este neputinţa de a raţionaliza tridimensionalitatea spaţiului la N.P. Strahov, *Lumea ca întreg*, Sankt-Petersburg, 1872, p. 246. – Maniera cea mai recentă de punere a problemei dimensiunilor spaţiului este legată de aşa-numitul „principiu al relativităţii": G. Minkovsky, *Spaţiul şi timpul*, trad. de I.V. Iaşunski, Sankt-Petersburg, 1911.

1046. V. în special la idealiştii germani, Lotze (*op. cit.*), Teichmüller (*op. cit.*, cartea II, cap. 2).

1047. După câte ştiu eu, nu există limbă în care numărul persoanelor gramaticale să fie altul decât *trei*.

1048. Deşi s-au făcut numeroase eforturi de a reduce viaţa psihică la *un* principiu: percepţie, voinţă sau sentiment.

1049. Această asemănare formală din dezvoltarea fiecăreia dintre cele trei coordonate ale vieţii psihice a servit drept pretext tentant pentru încercarea de a reduce două dintre ele la una singură.

1050. Exemple interesante sunt adunate la A.I. Sadov (v. nota 1053), dar numărul lor ar putea fi înmulţit. (Este caracteristic ataşamentul lui Kant şi al idealiştilor ulteriori faţă de trihotomie, care a servit drept resort al dialecticii lor.)

1051. Buttmann în *Mythologus*, I, 29; Gerhard în *Griechische Mythologie*, I, 141.

1052. H. Usener, *Dreiheit* (*Rheinisches Museum f. Philologie*, N.F., Bd. 58, 1903, SS. 3-4).

1053. Usener, SS. 1-47, 161-208, 321-362. – Th. Neidhardt, *Über Zahlensymbolik der Griechen und Römer*, I: *Die Drai und Neunzahl* (*Progr. d. k. Progymnasium in Fürth.*, 1895, SS. 1-40). Datele adunate din aceste lucrări au servit drept bază pentru studiul lui A.I. Sadov, *Numerele semnificative* (*Lecturi creştine*, 1909, oct., nov., dec.; 1910, febr.; despre cifra *trei* – oct. 1909); deşi incompletă, o bibliografie este dată la pp. 1313-1315 (febr. 1910) şi p. 1458 (nov. 1909); studiul există şi într-un extras separat, Sankt-Petersburg, 1909; din el au fost preluate notele 1051-1053. V. şi nota 749.

1054. Usener, *op. cit.*, S. 35; *cf.* S. 161.

1055. O parte a acestor tentative este relatată de Sadov, V, 1909, dec., pp. 1581-1594.

1056. *Ib.*, 1910, febr., p. 1964.

1057. Le găsim deja la neoplatonicieni şi poate chiar la Platon. Numeroase tentative de acest fel au făcut Sfinţii Părinţi, de pildă Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, amândoi Grigorie etc. În epoca modernă, cu această deducţie s-au ocupat în mod deosebit numeroşi mistici, cum ar fi Böhme, Pordage, Baader şi alţii, precum şi filozofii, idealiştii germani şi, dintre ei, mai ales Schelling, în a sa *Filozofie a revelaţiei*, Fr. von Baader, Saint-Martin, Soloviov, arhim. Serapion Maşkin etc. Dintre operele puţin cunoscute, consacrate acestei teme, citâm *Dogma Sfintei Treimi şi cunoaşterea deplină*, Serghiev Posad, 1904. Idei profunde despre trinitate au exprimat N.F. Fedorov şi A.N. Schmidt.

1058. (adică 3, N.B.). Fericitul Augustin, *Despre Trinitate*. Analogiile augustiniene, prin care se explicitează taina Trinităţii, sunt adunate în cartea lui Th. Gangauf, *Augustinus Speculative Lehre von Gottem dem Dreieinigen*, SS. 204-295. V. şi: P.I. Vereşceatki, *Plotin şi Fer. Augustin în atitudinea lor faţă de problema trinitară*, Kazan, 1911. – Prinţul E.N. Trubeţkoi, *Idealul social-religios al creştinismului occidental în secolul al XI-lea. Concepţia despre lume a Fer. Augustin*, Moscova, 1892. – A.P. Orolov, *Concepţiile trinitare ale lui Ilarie de Poitiers*, Serghiev Posad, 1908. – I.I. Adamov, *Învăţătura despre Treime a Sf. Ambrozie de Mediolan*, Serghiev Posad, 1910.

Explicarea unor simboluri şi desene

Culorile în care este tipărită coperta sunt selectate după principalele culori ale icoanelor vechi din Novgorod care o reprezintă pe Sofia. Frontispiciul cărţii este preluat din cartea *Amoris Divini Emblemata, studio et aere Othonis Vaeni concinnata*, Atverpiae, ex. officina plantiniana Balthasaris Moreti, MDCLX, p. 125. Vinietele sunt reproduse după cartea *Symbola et Emblemata selecta* (de Ambodicus), ed. I. Cele trei desene ale icoanelor Sofiei de la pp. 237, 240, 243 le preiau din articolul lui Filimonov (v. nota 704). Icoana Sofiei de la Galeria „Tretiakov", reprodusă la p. 239, este preluată după ediţia: N.M. Lihaciov, *Materiale pentru istoria iconografiei ruseşti. Atlas de fotografii*, partea a II-a, Sankt-Petersburg, 1906, tab. CCLXIII, N° 487. V. *infra*, „scurtă descriere", N° 54. Cred că sensul simbolic al majorităţii vinietelor nu trebuie explicat. Doar imaginea de la p. 96 poate părea mai puţin inteligibilă. Ea reprezintă un proiectil de aruncare, cunoscut încă din Antichitate, pe care romanii îl numeau *murex ferreus*, germanii, *Fussangel*, noi, ruşii, *crăcane de fier* sau *crăcane de aruncat*; la Serghiev Posad, se numeau „usturoi al Treimii". În forma cea mai simplă, reprezintă un cvadriplan ale cărui braţe sunt orientate în colţurile unui tetraedru regulat şi sunt prevăzute la capete cu ascuţişuri crestate, precum cârligele de pescuit. Fiecare dintre braţe avea cam 3,5 cm lungime şi înclinarea faţă de celelalte era de 120°. Crăcana din desen are braţe suplimentare. Asemenea crăcane rămase din rezervele fostului arsenal al Lavrei Sfânta Treime din Serghiev Posad se păstrează în sacristia mănăstirii. Este clar că, oricum am arunca o asemenea crăcană, ea cade pe trei

braţe, iar celălalt rămâne cu ascuţişul în sus. De aceea crăcanele de aruncat au fost folosite din vechime pentru a bara calea cavaleriei duşmane. Călcând pe proiectilele aruncate din belşug, caii îşi vătămau picioarele şi cădeau, iar cei asediaţi atacau şi biruiau (Valer. Max., II, 7, 2; Curtius, IV, 17). Asemenea proiectile au fost utilizate şi când polonezii au asediat Lavra Sfânta Treime (despre crăcane, v. Anthony Rich, *Illustrirtes Wörterbuch der römischen Alterthümer*... aus dem Englischen übersetzt... von C. Müller, Paris et Leipzig, 1862, S. 407. – E.E. Golubinski, *Preacuviosul Serghie de Radonej şi Lavra Sf. Treime întemeiată de el*, ed. a 2-a, Moscova, 1909, p. 266. – N.V. Sultanov, *Monumentul Împăratului Alexandru al II-lea din Kremlinul de la Moscova*, Sankt-Petersburg, 1898, pp. 606-609). Această crăcană apare ca un simbol firesc pentru o dogmă antinomică ce spune permanent „da", fixându-se solid prin fiecare din braţele sale, dar lasă întotdeauna îndreptat în sus vârful, care îl va răni pe cel ce-şi imaginează că prin acest „da" dogma este epuizată şi distrusă. Având asemenea crăcane în bastioanele sale, Biserica nu are nevoie să iasă în câmp şi să lupte cu duşmanul, cu arma albă a *acestuia*, raţionalismul: e suficient că, atacând, caii din armata duşmană îşi vatămă picioarele, iar vrăjmaşul nu se poate apropia de zidurile asediate. Cât despre apanajul direct al Bisericii, aceasta este arma ei de foc: puterea nimicitoare a Duhului.

SFÂRŞIT
ŞI SLAVĂ DOMNULUI!
"GH. ASACHI"
IAŞI

Cuprins

Pavel Aleksandrovici Florenski şi mântuirea eclezială a raţiunii de diac. Ioan I. Ică jr. I

Stâlpul şi Temelia Adevărului

I. Către cititor 9
II. Scrisoarea I: *Cele două lumi* 13
III. Scrisoarea a II-a: *Îndoiala* 17
IV. Scrisoarea a III-a: *Unitatea Trinitară* 39
V. Scrisoarea a IV-a: *Lumina Adevărului* 51
VI. Scrisoarea a V-a: *Mângâietorul* 75
VII. Scrisoarea a VI-a: *Contradicţia* 96
VIII. Scrisoarea a VII-a: *Păcatul* 111
IX. Scrisoarea a VIII-a: *Gheena* 135
X. Scrisoarea a IX-a: *Făptura* 168
XI. Scrisoarea a X-a: *Sofia* 204
XII. Scrisoarea a XI-a: *Prietenia* 251
XIII. Scrisoarea a XII-a: *Gelozia* 291
XIV. Postfaţă 302

Explicarea şi demonstrarea câtorva amănunte presupuse în text ca fiind deja demonstrate

XV. Câteva noţiuni din teoria asupra infinitului 309
XVI. Problema lui Lewis Carroll şi problema dogmei 312
XVII. Iraţionalităţile în matematică şi dogmă 316
XVIII. Noţiunea de identitate în filozofia scolastică 321
XIX. Noţiunea de identitate în logica matematică 323
XX. Timpul şi Destinul 329
XXI. Inima şi semnificaţia ei în viaţa spirituală a omului, conform cuvântului lui Dumnezeu (dintr-un articol de P.D. Iurkevici) 332
XXII. O icoană a Bunei-Vestiri şi simbolistica ei creştină 335
XXIII. Asupra metodologiei criticii istorice 337

XXIV. Ancadramentul turcoaz al Sofiei și simbolistica culorilor albastru-deschis și albastru-închis 342
XXV. „Amuleta" lui Pascal 356
XXVI. Asupra istoriei termenului „antinomie" 360
XXVII. Estetism și religie 362
XXVIII. Homotipia în alcătuirea corpului uman 364
XXIX. Note despre trinitate 368
XXX. Principalele semne și cele mai simple formule ale logisticii 372

Note și scurte comentarii 375

În colecția PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*

Bun de tipar: decembrie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iași
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

POLIROM

Pavel Aleksandrovici Florenski (1882-1937) – teolog şi filozof rus, preot ortodox, matematician, fizician, istoric al artei – este autorul unei concepţii originale despre geneza culturii, dezvoltată în lucrarea sa fundamentală *Stâlpul şi Temelia Adevărului* (1914), un avertisment asupra sfârşitului dezastruos al unei culturi lipsite de spiritualitate. În perioada 1908-1919, a predat istoria filozofiei la Academia Teologică din Moscova, după care, în 1921, este ales profesor al Atelierelor Superioare de Artă şi Tehnică. Consecvent sieşi şi refuzând orice compromis cu regimul bolşevic, este arestat în 1933 şi condamnat la zece ani de muncă silnică, fiind executat prin împuşcare la 8 decembrie 1937. Dintre lucrările sale, amintim: *Iconostasul* (Anastasia, 1994), *Perspectiva inversă şi alte scrieri* (Humanitas, 1997); *Dogmatică şi Dogmatism* (Anastasia, 1998).

Comparată adeseori cu *Apologia religiei creştine* de Blaise Pascal sau cu faimoasele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin, *Stâlpul şi Temelia Adevărului* este una dintre cele mai neobişnuite cărţi ale acestui secol. Unică în filozofia religioasă rusă, ea este totodată – şi pe drept cuvânt – un „opus magnum" al filozofiei universale din toate timpurile.
Elaborată la începutul secolului XX, într-un context revoluţionar, bântuit de himere metafizice şi ideologii totalizante a căror victimă avea să cadă, în cele din urmă, însuşi autorul ei, lucrarea continuă să fascineze şi astăzi, demonstrând o surprinzătoare actualitate şi dovedindu-se una dintre cele mai rezistente cărţi ale veacului.

Plural Religie
EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-373-9

Pe copertă: *Evanghelistul Marcu* (detaliu), manuscris, 1492

GA